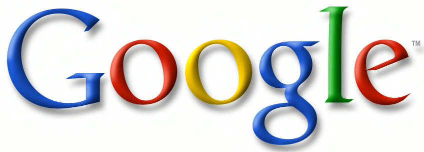



AH 59PR 7

יהוה


INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII
Ps. CXIX 169.
כדברך הבינני
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια ἐστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ



LA

RELIGION ROMAINE

D'AUGUSTE AUX ANTONINS

PARIS. — IMPRIMERIE E. MARTINET, RUE MIGNON, 2

LA
RELIGION ROMAINE

D'AUGUSTE AUX ANTONINS

PAR

GASTON BOISSIER

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

TOME PREMIER

SECONDE ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie

79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1878



PRÉFACE

Un lecteur qui passerait brusquement de l'étude des lettres de Cicéron à celle de la correspondance de Marc-Aurèle se trouverait dans un monde nouveau. En deux siècles, la société romaine est entièrement changée; et de tous les changements qu'elle a subis, l'un des plus remarquables et des moins attendus, c'est qu'elle a passé de l'incrédulité à la dévotion.

La religion est tout à fait absente des lettres que s'écrivent Cicéron et ses amis; on n'y trouve pas un mot qui la rappelle. Elle tenait sans doute une certaine place dans la vie de ces grands personnages, qui appartenaient d'ordinaire à quelque collége de

prêtres et qui accomplissaient régulièrement leurs fonctions sacrées, mais elle n'en avait pas dans leur cœur : ils étaient presque tous sceptiques ou indifférents. Au contraire, quand Marc-Aurèle et son maître s'écrivent, le nom des dieux revient à tout moment dans leurs lettres. Ils ne forment pas un projet sans ajouter : si les dieux le veulent. « Nous partirons de Rome avec l'aide des dieux... Grâce aux dieux, nous nous portons bien[1]. » La joie de Fronton éclate quand il apprend que Verus, le frère de l'empereur, qui venait d'être très-malade, est guéri. « A cette bonne nouvelle, dit-il, je me suis rendu dans les chapelles, au pied de tous les autels ; et, comme j'étais à la campagne, j'ai visité tous les bois, j'ai fait mes dévotions à tous les arbres consacrés aux dieux[2]. » Marc-Aurèle partage les sentiments de son maître et s'exprime comme lui. La santé des siens, qui le préoccupe toujours, amène sans cesse le nom des dieux sous sa plume : « Tous les matins je les prie pour Faustine[3] », nous dit-il. Et ailleurs : « La maladie de ma mère ne me laisse aucun repos, et voici de plus que les couches de Faustine approchent ; mais il faut mettre sa confiance dans les dieux, *sed*

1. Fronton, *Epist. ad M. Cæsarem*, v, 40 (Éd. Naber). — 2. Fronton, *Epist. ad Verum*, II, 6. — 3. *Epist. ad M. Cæs.*, v, 25.

confidere dis debemus[1]. » Tout ce que nous savons de la société de ce temps confirme l'opinion que nous en donne cette correspondance. La religion s'y mêle à tout, même à ce qui lui avait été d'abord le plus contraire. A l'époque de Cicéron, la philosophie était en général incrédule, et l'on regardait comme une vérité démontrée « que ceux qui s'en occupent ne croient pas à l'existence des dieux[2] ». Au IIe siècle, les philosophes sont presque tous croyants et même superstitieux. Marc-Aurèle, dans ses Pensées, remercie les dieux avec effusion de lui avoir communiqué en songe des remèdes efficaces pour ses maladies[3].

Ainsi, de Cicéron à Marc-Aurèle, une sorte de révolution s'est opérée dans la société romaine, et elle a suivi sous l'empire une route tout à fait différente de celle qu'elle semblait prendre à la fin de la république. Que s'est-il donc passé, durant cet intervalle, qui puisse expliquer ce changement? Quels événements et quelle influence ont poussé Rome dans une voie dont elle semblait d'abord si éloignée? Comment et par quels progrès, d'incrédule est-elle ainsi devenue croyante? C'est la question à laquelle je vais essayer de répondre dans cet ouvrage.

1. *Epist. ad M. Cæs.*, v, 45. — 2. Cic., *De invent.*, I, 29. — 3. *Pensées*, I, 17.

Mais avant d'entreprendre cette étude, j'ai besoin d'indiquer en quelques mots de quelle façon je la comprends et quelle étendue je crois devoir lui donner. Si je m'enfermais étroitement dans l'histoire de la religion romaine proprement dite, comme le titre de ce livre pourrait le faire croire, je devrais me contenter de signaler les changements que le temps apporta dans les pratiques du culte depuis le règne d'Auguste jusqu'à celui de Marc-Aurèle. Ainsi conçu, le sujet serait de peu d'importance; mais je compte embrasser pendant ces deux siècles le mouvement religieux tout entier. Je l'étudierai partout où il se manifeste, dans les écoles de philosophie aussi bien que dans les temples. Je ne négligerai d'exposer ni les systèmes imaginés alors par les philosophes pour résoudre les questions religieuses, ni les efforts tentés par les moralistes pour corriger leur temps. En réalité, ils rentrent dans le sujet que je traite, et j'espère montrer que la religion romaine, quoiqu'elle se tienne en dehors de cette activité philosophique, en a ressenti les atteintes.

Quant aux limites dans lesquelles j'ai circonscrit mon travail, je crois qu'elles n'ont rien d'arbitraire. L'histoire du paganisme romain, depuis Auguste jusqu'à ses derniers moments, me paraît se diviser en deux périodes distinctes, celle où il se développe

lui-même, d'après son principe et sa nature, et celle où il essaye de se réformer sur le modèle de la religion qui le menace et qu'il combat. De ces deux périodes, je n'étudie ici que la première. Je m'arrête à Marc-Aurèle, c'est-à-dire au moment où les apologistes font connaître le Christianisme au monde[1]. Je ne voudrais pourtant pas affirmer qu'avant cette époque des communications n'aient pas eu lieu d'une religion à l'autre par des voies secrètes et détournées, ni que les doctrines chrétiennes n'aient exercé déjà une certaine influence sur le paganisme; mais s'il est permis de le soupçonner, je ne crois pas qu'il soit possible de l'établir. Les Pères de l'Église eux-mêmes ne se prononcent pas sur cette question d'une façon précise; ce ne fut, dans tous les cas, qu'une influence indirecte et indistincte, qui ne pouvait guère modifier la direction que le paganisme suivait de lui-même et dans laquelle il s'était engagé depuis Auguste, c'est-à-dire avant la naissance du Christ. Au contraire, à partir du règne de Commode, et surtout de celui de Septime-Sévère, les rapports entre les deux cultes sont évidents; ils rayonnent, pour ainsi

1. Il est question d'apologies présentées déjà à l'empereur Hadrien par Quadratus et Aristide, mais elles sont perdues. L'apologie de S. Justin, la plus ancienne de celles que nous avons conservées, est adressée à Antonin et à Marc-Aurèle.

dire, l'un sur l'autre. Une période nouvelle commence alors pour la religion romaine pendant laquelle, volontairement ou non, elle subit l'action du Christianisme.

La première de ces deux époques, celle qui a précédé cette influence directe et puissante dont je viens de parler, forme un ensemble complet et peut être étudiée isolément. Je n'ai pas besoin de montrer qu'il est très-important de la connaître : il s'agit de savoir en présence de quelles croyances le Christianisme naissant s'est rencontré, qu'était véritablement ce culte qu'il avait à vaincre, et quelles facilités ou quelles résistances il a trouvées dans l'état religieux et moral du monde romain au IIe siècle. Malheureusement, ce qui fait l'intérêt de ce sujet en fait aussi le danger. Ces questions qui touchent de près ou de loin à l'histoire religieuse sont toujours délicates à traiter, et il est rare qu'on les aborde avec une entière liberté d'esprit. Dans celle qui va nous occuper, les préjugés ont été si forts, qu'on a vu des historiens, suivant l'opinion à laquelle ils appartenaient, tirer avec la meilleure foi du monde des mêmes documents des conclusions tout à fait contraires. Les uns énumèrent avec complaisance tous les crimes dont les écrivains de l'antiquité nous ont conservé le récit et en viennent à nier entièrement

les vertus de la société païenne, oubliant que les Pères de l'Église on ont plus d'une fois rendu témoignage[1]. Les autres, s'obstinant à ne voir que les grands principes proclamés par les philosophes, sans chercher s'ils ont été appliqués, font de ce siècle des tableaux si séduisants et mettent la sagesse ancienne si haut, que la révolution chrétienne devient inutile, ou plutôt qu'il n'y a plus de révolution chrétienne, et que la religion nouvelle se trouve être une sorte de continuation naturelle des religions et des philosophies antiques. Ce sont là des exagérations auxquelles le bon sens résiste et que l'histoire dément; je puis promettre qu'on ne les retrouvera pas dans cet ouvrage. Je n'y cherche que la vérité. Ma seule préoccupation est de réunir le plus de faits possible, de les transcrire sans les altérer, de leur conserver leur caractère et leur couleur véritables, afin que chacun, en me lisant, puisse se former à lui-même sa conviction.

On ne peut pas dire d'une manière absolue que le sujet de ce travail soit nouveau. S'il a rarement été traité à part et avec les développements que je lui donne, on l'a plus d'une fois abordé à propos d'autres études. En France, des écrivains de talent

1. Voyez surtout S. Justin, *Apol.*, II, 8.

y ont touché en racontant l'histoire générale de ce temps[1], ou celle des origines du Christianisme[2]. On s'apercevra que je les ai lus avec soin et que j'ai profité de leurs recherches. Je me suis aussi beaucoup servi des travaux savants de l'Allemagne, surtout de la *Mythologie romaine* de Preller[3], du *Manuel des antiquités* de Becker, continué par M. Marquardt[4], de l'*Histoire de la philosophie grecque* de M. Zeller[5] et du *Tableau des mœurs romaines* de M. Friedlænder[6].

1. M. de Champagny, par exemple, s'en est souvent occupé, surtout dans le troisième volume des *Césars*, qui contient le tableau religieux et moral du monde romain à la fin du Ier siècle. — 2. Parmi les ouvrages de ce genre, il en est un dont je dois faire une mention spéciale : c'est celui de mon ancien maître, M. Havet (*le Christianisme et ses origines; — l'Hellénisme*). Quelques controverses que ce livre soulève, on sera, je crois, d'accord à reconnaître qu'on ne peut mettre en doute la sincérité de l'auteur, et qu'il n'est pas possible de nier son talent. M. Havet traite tout à fait, dans son second volume, le même sujet que moi, mais on verra que l'étude des faits m'a conduit à des conclusions différentes des siennes. — 3. *Römische Mythologie*, 2e édit. Une traduction, malheureusement un peu abrégée, de cet excellent ouvrage a été publiée sous ce titre : *Les Dieux de l'ancienne Rome*. Paris, 1855. — 4. *Handbuch der römischen Alterthümer*. Leipzig, 5 volumes. — 5. *Die Philosophie der Griechen*. Leipzig, 5 volumes. M. Boutroux a commencé la traduction de cet important ouvrage. Il vient d'en faire paraître le premier volume. — 6. *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*. Leipzig, 3 vol. Cet ouvrage a été traduit en français sous ce titre : *Mœurs romaines du règne d'Auguste à la fin des Antonins*. — [Pendant que s'imprimait la première édition de cet ouvrage, M. Hausrath, professeur à Heidelberg, a fait paraître un livre en trois parties, intitulé : *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, dans lequel il s'occupe des questions qui sont traitées ici.]

Je ne me suis pas contenté de dépouiller avec soin les auteurs anciens ; on l'a fait si souvent avant moi que je ne pouvais guère espérer y découvrir des faits inconnus. J'ai voulu aussi recueillir dans les inscriptions les renseignements nouveaux qu'elles peuvent contenir et dont quelques-uns n'avaient pas été encore mis à profit. Je les dois soit à la grande collection des Inscriptions latines publiée par l'Académie de Berlin[1], soit au Recueil d'Orelli, corrigé et achevé par M. Henzen[2], soit enfin aux inscriptions du royaume de Naples de M. Mommsen[3], et à celles de l'Algérie de M. Léon Renier[4]. Je tiens à témoigner d'abord toute ma reconnaissance pour ces savants dont les ouvrages nous rendent les recherches si faciles. J'ai cherché à ne faire des renseignements que j'ai trouvés chez eux qu'un usage légitime ; si, malgré tous mes soins, il m'est échappé des erreurs dans l'appréciation des faits ou dans l'interprétation des textes, je remercie d'avance ceux qui, en me les signalant, me permettront de les corriger.

Avant de finir, j'éprouve le besoin de rappeler

1. *Corpus inscriptionum latinarum.* Berlin. — 2. *Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio.* Zurich. Les deux premiers volumes sont dus à Orelli, le troisième à M. Henzen. J'ai désigné le recueil entier sous le nom d'Orelli. — 3. *Inscriptiones regni Neapolitani.* Leipzig. — 4. *Inscriptions romaines de l'Algérie.* Paris.

encore une fois dans quel esprit ce livre a été composé. Il n'a pas été entrepris avec une idée préconçue; j'ai fait tous mes efforts pour me tenir autant en garde contre cette paresse d'esprit qui nous attache trop aux opinions reçues que contre la séduction qu'exercent sur nous les opinions nouvelles. Rien n'est plus loin de ma pensée que d'écrire une œuvre de polémique : les ouvrages de ce genre sont en général stériles; ils ne font qu'enraciner chacun dans ses préjugés et n'ont d'autre résultat que de rendre plus profondes encore les divisions qui nous séparent. Il me semble au contraire qu'en traitant les questions avec le calme et l'impartialité qui conviennent à la science, on a plus de chance de s'entendre. C'est à mon sens un succès médiocre pour un auteur que son livre devienne une arme de guerre dans la main des partis qui se combattent; ce qu'il doit plutôt désirer, ce que je souhaite avec passion pour celui que je donne en ce moment au public, c'est de lui voir produire, suivant la belle expression de M. de Rossi, « des fruits de paix et de vérité. »

Novembre 1874.

LA
RELIGION ROMAINE
D'AUGUSTE AUX ANTONINS

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

CARACTÈRE GÉNÉRAL DE LA RELIGION ROMAINE.

La religion romaine, quoiqu'elle ait beaucoup changé, n'a jamais entièrement perdu la marque de ses origines : on retrouve chez elle, à tous les moments de sa longue existence, non-seulement les mêmes rites, mais un fonds de croyances semblables, une certaine façon de comprendre les rapports de Dieu avec l'homme et le culte qu'il faut lui rendre, qui sont sa nature même, et qu'elle tient évidemment des peuples auxquels elle doit sa naissance. Aussi convient-il, même quand on ne se propose pas de l'étudier dans son ensemble et qu'on ne prétend embrasser qu'une partie de sa durée, de faire d'abord un retour rapide sur le passé. On connaîtrait mal l'époque dont on veut spécialement s'occuper, si on l'isolait tout à fait du reste. Commençons donc, avant de chercher ce

que la religion romaine est devenue pendant les premiers siècles de l'empire, par jeter au moins un regard en arrière, et disons quelques mots de ces caractères primitifs et persistants qu'elle avait à ses premières années, qu'elle a gardés jusqu'à la fin et qui la distinguent des autres.

I

De quelle manière les Italiens et les Romains ont conçu la Divinité. — Religion des Italiens. — Pauvreté de leurs légendes. — Religion des Romains. — Les dieux des *Indigitamenta*. — Caractère des dieux romains.

La religion primitive des Italiens, dans ses croyances essentielles, ressemblait à celle des autres nations indo-européennes. Ils adoraient les forces de la nature, favorables ou nuisibles, et se les figuraient comme des êtres animés, de sexe différent, dont les rivalités se reproduisent dans les luttes des éléments, et dont l'union explique l'éternelle fécondité du monde. C'est aussi le fond de la religion des Grecs; mais celle des Italiens portait l'empreinte des peuples qui l'avaient faite. Ces peuples étaient en général graves, sensés, prudents, fort préoccupés des misères de la vie présente et des dangers de l'avenir. Comme ils étaient plus naturellement portés vers la crainte que vers l'espérance, s'ils respectaient beaucoup leurs dieux, ils les redoutaient encore davantage, et le culte qu'ils leur rendaient consistait surtout en supplications timides et en expiations rigoureuses. Leur imagination manquait d'abondance et d'éclat : aussi n'ont-ils rien créé qui ressemble au riche développement de légendes poétiques qu'on admire chez les Grecs. Les leurs sont pauvres et naïves; nées dans les rudes labeurs de la vie

agricole, elles ont souvent un caractère étrangement prosaïque. Elles manquent surtout de variété : dans les diverses villes, les mêmes histoires se retrouvent, appliquées à des dieux différents. Le héros fondateur ou bienfaiteur de la cité est d'ordinaire quelque enfant de naissance merveilleuse, fils du dieu Lare qui protége quelque famille illustre, conçu près du foyer de cette famille, quelquefois d'une étincelle qui s'en est échappée[1]. Quand il est jeune, un miracle révèle sa grandeur future ; ce miracle est partout le même, c'est une flamme qui brille autour de sa tête sans la consumer[2]. Pendant sa vie, il est sage, pieux, rangé ; il fait des lois équitables, il enseigne le respect des dieux et de la justice. Après quelques exploits utiles, il disparaît tout d'un coup, « on cesse de le voir[3] », sans qu'on puisse bien dire de quelle manière il s'est évanoui. Il est sans doute allé se perdre dans le sein de la grande Divinité dont tout émane ici-bas (*divus Pater Jupiter*) ; il se confond avec elle, il perd son nom mortel et prend désormais celui du dieu dans lequel il s'absorbe. C'est ainsi qu'on honora Énée après sa disparition sous le nom de *Jupiter Indiges*, et Latinus sous celui de *Jupiter Latiaris*.

L'Italie avait donc été assez peu féconde en inventions religieuses ; ce mélange de peuples italiens, qui donna naissance à Rome, fut plus pauvre encore. Rome se contenta de prendre les croyances des nations diverses dont

1. C'est ce qu'on raconte de la naissance de Romulus (Plut., *Romulus*, 2), de celle de Servius Tullius (Denys d'Hal., IV, 2), de celle de Cæculus, le fondateur de Préneste (Servius, *Æn.*, VII, 678). — 2. Ce miracle est rapporté par Tite-Live à propos de Servius Tullius (I, 39) ; il se trouve deux fois dans l'*Enéide* de Virgile, attribué à des personnages différents (II, 682 ; VII, 73). A l'époque des guerres puniques, on crut que le vaillant soldat Marcius avait été désigné par les dieux de la même façon dans sa jeunesse (Tite-Live, XXV, 39). — 3. *Non comparuit*, c'est l'expression employée dans toutes ces légendes.

elle était sortie, en essayant de les unir et de les accorder ensemble : elle n'éprouva pas le besoin d'en créer de nouvelles. La seule innovation qu'on lui attribue, c'est d'avoir inscrit sur des registres appelés *Indigitamenta* la liste des dieux qui sont affectés à chaque événement de la vie de l'homme depuis sa conception jusqu'à sa mort, et de ceux qui pourvoient à ses besoins les plus indispensables, comme la nourriture, la demeure, le vêtement[1]. Ils y étaient rangés dans un ordre régulier, avec quelques explications sur le nom qu'ils portent et la formule des prières qu'il convient de leur adresser. Les dieux des *Indigitamenta* ont un caractère particulier et entièrement romain ; je ne crois pas qu'on en trouve ailleurs qui soient tout à fait semblables. Sans doute on a éprouvé dans d'autres pays le besoin de mettre les principaux actes de la vie sous la protection divine, mais d'ordinaire on choisit pour cet office des dieux connus, puissants, éprouvés, afin d'être sûr que leur secours sera efficace. C'est la grande Athénè, c'est le sage Hermès qu'on invoque en Grèce, pour que l'enfant devienne habile et savant. A Rome, on a préféré des dieux spéciaux, créés pour cette circonstance même et qui n'ont pas d'autre usage : il y a celui qui fait pousser à l'enfant son premier cri (*Vaticanus*), et celui qui lui fait prononcer sa première parole (*Fabulinus*); l'un et l'autre ne font pas autre chose et ne sont invoqués qu'en cette occasion. Aussi ne portent-ils en général d'autre nom que celui de leurs fonc-

1. Aug., *De civ. Dei*, VI, 9 : « *Varro commemorare et enumerare deos cœpit a conceptione hominis... deinde cœpit deos alios ostendere qui pertinerent non ad ipsum hominem, sed ad ea quæ sunt hominis, sicuti est victus, vestitus et quæcumque alia quæ huic vitæ sunt necessaria.* » Dans cette énumération, il est plus que probable que Varron suivait l'ordre même des registres des pontifes. — On peut consulter sur les *Indigitamenta :* Ambrosch, *Religionsbücher der Römer*, et Bouché-Leclercq, *les Pontifes de l'ancienne Rome*, Paris, 1871.

tions mêmes, comme si l'on voulait faire entendre qu'ils n'ont pas d'existence réelle en dehors de l'acte auquel ils président. Leur compétence est extrêmement bornée; l'action la plus simple donne souvent naissance à plusieurs divinités. Quand l'enfant est sevré, il y en a une qui lui apprend à manger (*Educa*), une autre qui lui apprend à boire (*Potina*); une troisième le fait tenir tranquille dans le petit lit où il repose (*Cuba*). Lorsqu'il commence à marcher, quatre déesses sont chargées de protéger ses premiers pas; deux l'accompagnent quand il sort de la maison, deux le ramènent quand il y rentre (*Abeona* et *Adeona; Iterduca* et *Domiduca*). Les listes étaient donc interminables et les noms multipliés à l'infini. Les Pères de l'Église s'égayent beaucoup de « cette populace de petits dieux condamnés à des emplois infimes », et les comparent à ces ouvriers qui divisent entre eux la besogne pour qu'elle soit plus vite faite. Il n'en est pas moins très-curieux de les étudier : ce sont après tout les dieux les plus originaux de Rome. Elle n'avait pas subi encore l'influence souveraine de la Grèce quand les pontifes rédigèrent les *Indigitamenta*, et les débris qui nous restent de ces registres sacrés peuvent seuls nous faire connaître quelle idée les vieux Romains se faisaient de la Divinité et de quelle façon ils entendaient le sentiment religieux.

Ce qui frappe d'abord, c'est de voir combien tous ces dieux sont peu vivants. On n'a pas pris la peine de leur faire une légende, ils n'ont pas d'histoire. Tout ce qu'on sait d'eux, c'est qu'il faut les prier à un certain moment et qu'ils peuvent alors rendre service. Ce moment passé, on les oublie. Ils ne possèdent pas de nom véritable; celui qu'on leur donne ne les désigne pas eux-mêmes, il indique seulement les fonctions qu'ils remplissent. On a remarqué qu'ordinairement ce nom a la forme d'une épithète; il est donc probable qu'il ne s'est pas toujours employé seul et

que ce n'était d'abord qu'un simple attribut. On en peut conclure avec beaucoup de vraisemblance que dans l'origine il qualifiait une divinité puissante, ou même la Divinité en général, le Père céleste, *divus Pater*, comme on l'appelait, en tant qu'il borne son action à un effet spécial et limité. Ainsi ce dieu *Vaticanus* et ce dieu *Fabulinus*, dont il vient d'être question, ne seraient autres que la Divinité même quand elle veut bien veiller aux premiers cris et aux premières paroles d'un enfant[1]. Les dieux n'étant pas en aussi grande quantité dans les premiers temps, il était nécessaire de donner à chacun d'eux des attributs plus nombreux. «Ces attributs furent exprimés, comme dans les litanies chrétiennes, par des épithètes, dont la liste plus ou moins longue, suivant l'importance du dieu, se déroulait à la suite de son nom. Comme chaque invocation faisait appel, non pas à toute la puissance du dieu, mais à une de ses facultés, l'épithète était, dans la pratique, beaucoup plus importante que le nom et fut employée isolément. Bientôt le souvenir de la relation qui existait primitivement entre le nom et ses qualifications se perdit et les dieux ouvrirent leurs rangs aux épithètes divinisées[2].» Voilà comment les attributs divers d'un même dieu finirent par être érigés en dieux indépendants. C'est au moment où ce changement s'accomplissait que les *Indigitamenta* furent rédigés; ils ont donc pour nous le grand intérêt de nous faire saisir le polythéisme romain en voie de formation; mais ils nous montrent aussi que c'est un polythéisme inachevé. Après avoir

1. On peut donc supposer que ces dieux s'appelaient véritablement *divus Pater Vaticanus*, *divus Pater Fabulinus*. On retrouve en effet dans les listes des *Indigitamenta* quelques-unes de ces désignations complètes dans lesquelles le nom spécial du dieu se trouve joint comme épithète à celui de quelque grande divinité : *Janus Consivius*, *Juno Lucina*. — 2. Bouché-Leclercq, *les Pontifes*, p. 46.

créé tous ces dieux, Rome ne sut pas les faire vivre; ils restèrent vagues, indécis, flottants; ils ne sont jamais arrivés, comme ceux de la Grèce, à prendre des formes bien précises et des traits tout à fait distincts.

C'est, du reste, le caractère général de la religion romaine, et les dieux de Rome ont toujours un peu ressemblé à ceux des *Indigitamenta*. La dévotion de l'Italien était plus timide ou plus respectueuse que celle du Grec; il se tenait plus loin de ses dieux, il n'osait pas les aborder, il aurait craint de fixer sur eux ses regards. Si le Romain se voile la figure lorsqu'il accomplit quelque acte religieux, ce n'est pas seulement, comme le prétend Virgile [1], de peur d'avoir des distractions pendant qu'il prie, c'est surtout pour ne pas être exposé à voir le dieu qu'il invoque. Il sollicite sa présence, il veut le savoir près de lui, écoutant ses vœux pour les exaucer, mais il serait plein d'épouvante si son œil le rencontrait. « Garde-nous, dit Ovide dans la prière qu'il adresse à Palès, de voir les Dryades, ou le bain de Diane, ou Faunus quand il parcourt les champs au milieu du jour [2] »; et jusqu'à la fin du paganisme, le paysan romain eut grand'peur, quand il rentrait le soir chez lui, de trouver quelque Faune sur son chemin [3]. Il résulte de cette timidité de l'Italien que, n'osant pas regarder ses dieux en face, il ne les voit que confusément. Ils n'ont pas pour lui des formes arrêtées, il se les représente par des symboles plutôt que par des images : ici c'est sous la forme d'une lance plantée en terre qu'on adore le dieu Mars, ailleurs une simple pierre figure le grand Jupiter. Selon Varron, Rome est restée 170 ans sans avoir de statues [4]; l'idée d'en placer dans ses temples lui vint de l'étranger : c'est pour imiter

1. *Æn.*, III, 405. — 2. *Fast.*, IV, 761. — 3. Probus, *Virg. Georg.*, I, 10. — 4. Aug., *De civ. Dei*, IV, 31.

l'Étrurie qu'elle installa dans son Capitole ce Jupiter de bois peint, dont on rafraîchissait les couleurs la veille des fêtes pour qu'il y parût dans tout son éclat. Ces anciennes habitudes ne se sont même jamais tout à fait perdues; elles se conservaient dans les campagnes, où les paysans honoraient les dieux en couvrant de bandelettes de vieux troncs d'arbres et en versant pieusement de l'huile sur des blocs de pierre [1]. A Rome même, tandis que tous les temples se remplissaient des chefs-d'œuvre de la Grèce, l'antique Vesta ne voulut pas permettre qu'on élevât aucune statue dans son sanctuaire : elle n'y était représentée que par ce feu sacré qui ne devait jamais s'éteindre [2].

Il est donc probable que, si Rome n'avait pas connu la Grèce, l'anthropomorphisme se serait chez elle arrêté en route. Par lui-même, le Romain éprouve une sorte de répugnance à faire trop ouvertement de ses dieux des êtres comme nous; ce ne sont pas pour lui de véritables personnes, ayant tout à fait une existence individuelle, mais seulement des manifestations divines, *numina*, et ce nom par lequel il les désigne indique parfaitement l'idée qu'il s'en fait. Toutes les fois que la Divinité lui paraît se révéler de quelque façon dans le monde (et comme il est très-religieux, il croit la reconnaître partout), il note avec soin cette révélation nouvelle, lui donne un nom et lui rend un culte. Ces dieux qu'il crée ainsi à tout moment ne sont en réalité que des actes divins; et voilà pourquoi ils sont si nombreux. Aucun peuple n'a jamais possédé un Panthéon plus vaste, et l'on peut appliquer à l'Italie entière ces mots qu'un romancier de l'époque impériale prête à une femme de la Campanie : « Notre

1. Tibulle, I, I, 10. Apulée, *De mag.*, 56. — 2. Ovide, *Fast.* VI, 295.

pays est si peuplé de divinités, qu'il est beaucoup plus facile d'y rencontrer un dieu qu'un homme [1]. » C'est aussi la raison qui donna aux Romains plus qu'à toutes les autres nations de l'antiquité le goût des abstractions divinisées. Comme en réalité tous leurs dieux, même les plus grands, ne sont que des qualités ou des attributs divins [2], et qu'ils ont toujours un peu conservé leur caractère abstrait, il n'est pas surprenant qu'on ait pris vite l'habitude d'introduire de simples abstractions dans leur compagnie. C'est un usage qui ne s'établit ordinairement dans les religions que lorsqu'elles sont vieilles; nous le trouvons à Rome dès les temps les plus reculés. Tullus Hostilius bâtit un temple à la Peur et à la Pâleur, et le Salut ou la Prospérité du peuple romain (*Salus populi romani*) fut de bonne heure une divinité très-fêtée. On en vint plus tard dans ce genre à des exagérations fort surprenantes : sous l'empire on rendit un culte à toutes les vertus des empereurs, et l'on éleva des statues « à la Sécurité du siècle » et « à l'Indulgence du maître [3] ». Ces personnifications étranges, qui probablement ne seraient jamais venues à l'esprit d'un Grec, tenaient à la façon dont les Romains de tous les temps ont conçu la Divinité. Le polythéisme s'était formé chez eux par voie d'analyse abstraite, et non pas, comme en Grèce, par une sorte d'élan d'imagination et d'enthousiasme ; ils sont au fond restés fidèles à cette méthode, et jusqu'à la fin ils ont mis dans le ciel plutôt des abstractions que des êtres vivants.

1. Pétrone, *Sat.*, 17. — 2. C'est ce qu'indique le nom qu'on leur donne : on les appelle le Céleste (*divus Pater, dea Dia*), le Favorable (*Faunus*), le Riche (*Dis*), les Bons (*Manes*), etc. — 3. Un magistrat de Cirta se vante d'avoir élevé *statuam æream Securitatis sæculi cum statua ærea Indulgentiæ domini nostri* (Renier, *Inscript. de l'Alg.*, n° 1836).

II

Le sentiment religieux chez les Romains. — Pourquoi Rome n'est pas devenue une théocratie. — Importance du culte. — Caractère minutieux et formaliste des pratiques. — La religion romaine se méfie de la dévotion. — Elle diminue le rôle du prêtre. — Elle cherche à calmer les âmes. — Façon dont les Romains comprennent les rapports de l'homme avec Dieu. — Efforts tentés par les théologiens romains pour rassurer les consciences et diminuer les scrupules. — Succès qu'obtinrent ces efforts.

Ce peuple timide, scrupuleux, effrayé, qui pour protéger l'homme éprouvait le besoin de l'entourer de dieux depuis sa naissance jusqu'à sa mort, qui avait un sentiment si profond de la Divinité, qu'il croyait la retrouver partout, semblait devoir être la proie de toutes les superstitions. Les Pères de l'Église ont comparé les institutions de Numa, avec leurs prescriptions multipliées et minutieuses, à la loi mosaïque [1]; les Romains qui se piquaient de les suivre à la lettre pouvaient être exposés à devenir tout à fait semblables aux Juifs, et l'on se demande comment chez une nation si dévote, l'autorité religieuse n'a pas fini par dominer toutes les autres. Ce qui les préserva de ce destin, ce fut leur sens politique. Jamais peuple n'a été préoccupé autant qu'eux de l'importance et des droits de l'État : ils lui ont tout sacrifié, leurs plus vieilles habitudes et leurs sentiments les plus chers. C'était chez eux une croyance générale que le mort devient dieu et protége les siens; pour qu'il fût plus rapproché de ceux qu'il devait secourir, on l'enterrait dans sa maison, dont il devenait ainsi le bon génie. Un jour pourtant la loi ordonna, pour des raisons d'hygiène, qu'on n'ensevelirait plus personne

1. Tertull., *De præscr.*, I, 45.

dans l'enceinte des villes, et tout le monde obéit à la loi. Cet exemple montre qu'à Rome rien ne résiste au pouvoir civil; la puissance paternelle, malgré l'étendue de ses droits, fléchit elle-même devant lui. Le père de famille est maître absolu de ses enfants, il peut vendre et tuer son fils; mais si ce fils est revêtu de quelque charge publique, le père doit lui obéir comme les autres, et, quand il le rencontre sur son chemin, il faut qu'il descende de cheval devant lui [1].

La religion romaine, si puissante, si respectée qu'elle fût, devait subir le même joug. Elle a donc été soumise à l'État, ou plutôt elle s'est confondue avec lui. Ce qui certainement a le plus aidé à ce résultat, c'est la manière dont se recrutaient les sacerdoces. « Nos aïeux, dit Cicéron, n'ont jamais été plus sages ni mieux inspirés des dieux que lorsqu'ils ont décidé que les mêmes personnes présideraient à la religion et gouverneraient la république. C'est par ce moyen que magistrats et pontifes, remplissant leurs charges avec sagesse, s'entendent ensemble pour sauver l'État [2]. » A Rome, les dignités religieuses n'étaient pas séparées des fonctions politiques, et il n'y avait rien d'incompatible entre elles [3]. On devenait augure ou pontife en même temps que préteur ou consul, et pour les mêmes motifs. Personne ne demandait à ceux qui voulaient l'être des connaissances spéciales ou des dispositions particulières; il suffisait, pour arriver à ces charges comme aux autres, d'avoir servi son pays dans les assemblées délibérantes ou sur les champs de bataille. Ceux qui les obtenaient ne prenaient pas en les exerçant cet esprit étroit et exclusif qui est ordinaire aux castes sacerdotales; ils

1. Tite-Live, XXIV, 44. — 2. *Pro dom.*, I. — 3. Il faut peut-être faire une exception pour les Flamines, et surtout pour le *Flamen dialis*, qui avait des obligations plus étroites que les autres prêtres; aussi ces fonctions furent-elles très-vite délaissées.

continuaient à être mêlés au monde, ils siégeaient au sénat en même temps que dans ces grands colléges de prêtres dont ils faisaient partie; leurs fonctions nouvelles, loin de les enlever au gouvernement de leur pays, leur donnaient plus de droit d'y prendre part. Ces soldats, ces politiques, ces hommes d'affaires, appliquaient aux choses religieuses ce bon sens froid et pratique qui les distinguait dans tout le reste. C'est grâce à eux qu'un large courant laïque circula toujours dans la religion romaine, que pendant toute la durée de la république et de l'empire aucun conflit ne s'est élevé entre elle et l'État, et que le gouvernement de Rome, malgré toutes ces démonstrations de piété dont il est prodigue, n'a jamais été menacé de devenir une théocratie.

Leur influence se fait sentir dans toutes les institutions religieuses de Rome. Des gens habitués comme eux à exercer le pouvoir civil savent bien que la loi ne règle que les actions et qu'elle ne peut atteindre les pensées. Aussi sont-ils plus occupés à prescrire des pratiques qu'à imposer des croyances; ils établissent des sacrifices et des cérémonies, ils ne songent pas à instituer des dogmes. La religion, telle qu'ils l'ont faite, se réduit au culte; mais ce culte est encombré de menus détails, et aucun d'eux ne peut être omis. Les pontifes sont aussi des jurisconsultes [1]; l'étude du droit leur a donné certaines habitudes dont ils ne se départent jamais, ils n'ont pas deux façons de procéder, et ils ont fait les lois divines sur le modèle des lois humaines. Dans les unes et les autres, la forme est tout. C'est, du reste, le génie de ce peuple de regarder toujours à la forme plus qu'au fond, et d'être esclave de la lettre. Tite-Live raconte que des soldats révoltés

1. Scævola disait : « *Pontificem neminem bonum esse, nisi qui jus civile cognosset.* » (Cic., *De leg.*, II, 19.)

qui éprouvaient quelque remords de manquer au serment qu'ils avaient prêté à leurs généraux songèrent à les tuer pour mettre leur conscience à l'aise; ils pensaient qu'une fois qu'ils seraient morts, on ne serait plus tenu de leur être fidèle[1]. Tout sacrifice, pour être efficace, doit donc être fait selon les rites, et l'unique souci de celui qui prie est de se conformer exactement à la loi religieuse. Il est vrai que cette loi est si exigeante et si compliquée, que l'exactitude n'est pas tout à fait sans mérite. Quand on a quelque faveur à demander au ciel, il faut d'abord s'enquérir du dieu auquel on doit s'adresser pour l'obtenir. C'est déjà un assez grand embarras : on est exposé à ne pas se reconnaître dans un Olympe si peuplé; il est pourtant, selon Varron, aussi utile de savoir quel dieu pourra venir à notre aide, que d'être informé de l'endroit où demeurent le boulanger et le charpentier, quand nous avons besoin d'eux. Il faut donc être instruit de la spécialité de chacun des immortels et des fonctions diverses qu'ils remplissent, « afin de ne pas imiter par ignorance les comédiens qui, pour faire rire la foule, affectent de demander du vin aux Nymphes et de l'eau à Bacchus[2] ». Il ne suffit pas de connaître les attributs du dieu qu'on veut prier, il est bon de lui donner son nom véritable, celui sous lequel il lui plaît d'être invoqué : si on lui en donnait un autre, il serait capable de ne pas entendre ou de mal écouter. Or, c'est une science très-difficile que de savoir le vrai nom des dieux, et il y a des théologiens qui prétendent que tout le monde l'ignore[3]. Sur cette matière il règne tant d'incertitude que, même quand on invoque le plus grand d'entre eux, celui qui devrait être le mieux connu, on lui dit : « Puissant Jupiter, ou quel

1. Tite-Live, II, 32. — 2. Varro, ap. Aug. *De civ. Dei*, IV, 22. — 3. Serv., *Æn.*, IV, 577 : « *Deorum vera nomina nemo novit.* »

que soit le nom que tu préfères [1]. » Le nom du dieu trouvé, il faut savoir les termes exacts de la prière qu'il convient de lui adresser. Les Romains supposent que les dieux ressemblent au préteur, et que devant eux, comme devant les juges, on perdra son procès, si la requête qu'on leur présente n'est pas dans les formes. Quand on ignore ce qu'il faut leur dire, on va le demander aux pontifes [2]. Ce sont des jurisconsultes sacrés institués précisément pour veiller au maintien scrupuleux de tous les détails du culte. Ils ont des livres où tout est prévu et qui contiennent des prières pour toutes les occasions. Ces prières ressemblent beaucoup aux formules de la jurisprudence. Les gens de l'Orient, habitués à s'abandonner à l'élan de leur cœur quand ils prient, les trouvent diffuses et prolixes. « N'affectez pas, dit saint Matthieu, de parler beaucoup dans vos prières, comme font les païens, qui s'imaginent que c'est par la multitude des paroles qu'ils méritent d'être exaucés [3]. » Cette abondance de paroles, remarquable surtout dans les rituels de la religion romaine, vient du besoin d'être clair. Le Romain qui prie a toujours peur de ne pas bien exprimer ce qu'il veut dire; il a soin de répéter plusieurs fois les choses pour être parfaitement compris. Comme il veut ne laisser place à aucune équivoque, il n'hésite pas à préciser sa pensée par des moyens matériels. Quand il dédie un temple, il en tient la porte; il touche la terre toutes les fois qu'il prononce le mot *tellus*, il lève les bras au ciel quand il parle de Jupiter et se frappe la poitrine lorsqu'il est question de lui [4]. Si les dieux ne le comprennent pas, ce sera vraiment leur faute. Dans ses rapports avec eux,

1. Serv., *Æn.*, II, 351 : « *Jupiter optime maxime, sive quo alio nomine te appellari volueris.* » — 2. Tite-Live, I, 20 : « *Pontificem deinde ex patribus legit... ut esset quo consultum plebes veniret.* » — 3. *Evang.*, VI, 7. — 4. Macrobe, *Sat.*, III, 9, 12.

comme dans tout le reste, il est à la fois très-respectueux et très-prudent[1]. Il cherche surtout à ne pas trop s'engager; il tient à ne laisser aucun doute sur les promesses qu'il fait, de peur d'être obligé de donner plus qu'il ne voudrait. Si l'on oubliait de dire, quand on a fait à quelque dieu une libation de vin nouveau : Soyez gratifié de ce vin que je vous apporte (*mactus hoc vino infero esto*), il pourrait croire qu'on lui promet tout le vin qui est dans la cave, et il faudrait le lui donner[2]. Les moindres paroles ont donc beaucoup d'importance. Pour un seul mot passé, une ville s'impose des dépenses considérables et recommence des jeux très-coûteux. Aussi celui qui prie ne se fie-t-il pas à sa mémoire; il a souvent deux prêtres auprès de lui, l'un qui lui dicte la formule qu'il doit prononcer, l'autre qui suit sur le livre pour s'assurer qu'on n'omet rien en la répétant[3].

Quant aux dispositions de l'âme qu'il faut apporter à la prière, la religion romaine ne s'en occupe pas; elle s'arrête aux pratiques. Pour elle les gens les plus religieux sont ceux qui connaissent le mieux les rites et qui savent honorer les dieux d'après les lois du pays[4]. La piété consiste surtout à se présenter dans leur temple avec le vêtement qui convient et à garder devant eux l'attitude prescrite. « Les dieux aiment qu'on soit pur, dit un poëte; venez les trouver avec un vêtement sans tache[5]. » Non-seulement la religion romaine n'encourage pas la dévotion, mais on peut dire qu'elle s'en méfie. C'est un peuple fait pour agir; la rêverie, la contemplation mystique lui sont

1. A. Gell., II, 28 : « ... *veteres Romani, quum in omnibus aliis vitæ officiis, tum in constituendis religionibus atque in diis immortalibus animadvertendis castissimi cautissimique.* » — 2. Arnobe, VII, 31. — 3. Pline, XXVIII, 2 (3). — 4. Festus, v° *Religiosi.* Cicéron, *De nat. deor.*, I, 41 : « *Est enim pietas justitia adversus deos... sanctitas autem scientia colendorum sacrorum.* » — 5. Tibulle, II, I, 13 : « *Casta placent superis : pura cum veste venito.* »

étrangères et suspectes[1]. Il est avant tout ami du calme, de l'ordre, de la régularité : tout ce qui excite et trouble les âmes lui déplaît. Le père de famille selon le cœur de Caton est assurément très-religieux. Il invoque d'abord ses Lares, quand il arrive à sa ferme; tous les travaux des champs s'ouvrent chez lui par des prières; il offre avant la moisson la *porca præcidanea* à Cérès; il immole au printemps un porc, une brebis et un taureau (*suovetaurilia*) pour purifier ses champs; il donne deux fois par an un dîner à *Jupiter dapalis;* il fait des sacrifices à *Mars Silvanus* pour ses bœufs, et il commence toujours par demander humblement pardon aux dieux inconnus qui habitent un bois sacré quand il lui en faut émonder les arbres[2]. Mais il se garde bien de pousser ses gens à la dévotion. Il craint sans doute qu'ils ne négligent un peu leur maître, s'ils s'occupent trop des dieux. « Que l'esclave fermier, dit Caton, ne célèbre d'autre fête que celle des *Compitalia;* qu'il se garde de consulter jamais ni haruspice, ni augure, ni chaldéen, ni devin d'aucune sorte[3]. » Quant à la fermière, il lui est expressément défendu de faire par elle-même aucun sacrifice ou de charger quelqu'un de le faire à sa place, à moins qu'elle n'en ait reçu l'ordre de son maître ou de sa maîtresse. « Sachez, ajoute Caton, que c'est le maître qui sacrifie pour toute la maison[4]. » La religion romaine, comme toutes celles où domine l'esprit laïque, diminue le rôle du prêtre. Le père de famille, on vient de le voir, prie pour les siens; de même, dans les circonstances graves, le consul s'adresse directement aux dieux de l'État. Ses prières, pour arriver jusqu'au ciel, n'ont pas besoin de passer par l'inter-

1. Serv., *Georg.*, III, 456 : « *Majores religionem totam in experientia collocabant.* » — 2. Cat., *De re rust.*, passim. — 3. *De re rust.*, 5. — 4. *De re rust.*, 193.

médiaire d'un prêtre. Sans doute il est entouré d'augures et de pontifes, mais ils ne sont chargés que d'indiquer à l'officiant les rites à observer et de lui dicter les formules. On a dit avec raison qu'ils ne figurent dans les solennités publiques qu'en qualité de maîtres des cérémonies [1]; encore prend-on toute sorte de précautions pour qu'ils ne soient pas tentés d'exagérer leur importance et d'empiéter sur les droits du magistrat civil. D'ordinaire rien n'enflamme plus les esprits populaires et ne cause plus d'attente ou de terreur que les prédictions de l'avenir : l'annonce d'une grande calamité, l'espérance d'une heureuse fortune à laquelle on ne s'attend pas, peuvent faire naître chez un peuple de ces mouvements subits contre lesquels il n'y a pas de freins. Rome y a mis bon ordre. La divination qu'elle pratique, la seule qu'elle reconnaisse officiellement, n'est pas véritablement une façon de prévoir ce qui doit arriver, mais une simple consultation pour savoir si les dieux sont favorables ou contraires à l'entreprise qu'on prépare. Ils en ont fait une science froide, méthodique, compliquée, qui ne laisse rien à l'imprévu ni à l'inspiration, et qui serait beaucoup plus capable d'arrêter l'élan des âmes que de l'exciter. Toutes les fois qu'on élit des magistrats ou qu'on va prendre une décision importante, quand on est sur le point de commencer une guerre ou de livrer une bataille, les augures observent les oiseaux d'après les rites prescrits, pour connaître la volonté des dieux, mais ils ne peuvent le faire que par l'ordre des consuls. Les autres sortes de devins, notamment les haruspices, qui prédisent l'avenir par l'inspection de la foudre, ne sont que tolérés, et l'on affecte de tenir leur art en fort petite estime, même quand on ne dédaigne pas de s'en servir. Dans tous les

1. Bouché-Leclercq, *les Pontifes*, 315.

cas on a voulu les mettre tout à fait dans l'impossibilité de nuire : une loi défend de révéler aucun oracle au peuple sans l'autorisation du sénat [1]. Ainsi la religion romaine évite avec soin tout ce qui peut être une cause d'agitation. Contrairement à ce qui arrive dans les autres cultes, elle cherche plutôt à calmer l'émotion intérieure qu'à l'exciter. Elle fait un devoir d'être silencieux quand on assiste aux cérémonies sacrées, mais le mot de silence a pour elle une signification bien plus large que pour nous; non-seulement elle ne permet pas qu'on parle, mais elle défend même de penser [2]. Elle a tout fait pour rendre la prière aussi froide que possible ; elle la dépouille de la liberté qui en est l'âme, et ne veut pas permettre à la reconnaissance et à la piété d'employer les expressions qui leur conviennent; elle leur impose une formule à laquelle on ne doit rien changer et dont il faut se servir même quand on ne la comprend plus. Tous les ans, les frères Arvales, quand ils célébraient leur grande fête, se faisaient remettre un papier sur lequel était écrit un vieux chant des premières années de Rome, auquel ils n'entendaient rien depuis des siècles; ce qui ne les a pas empêchés de le répéter fidèlement presque jusqu'à la fin de l'empire.

Ces caractères de la religion romaine sont parfaitement exprimés par le nom qui la désigne ; les critiques anciens dérivent en général ce nom (*religio*) de la même racine qui a produit les mots *diligens* et *diligentia ;* ils pensent qu'à l'origine il voulait dire simplement exactitude et régularité [3]. Ces qualités, on vient de le voir, étaient les

1. Dion, XXXIX, 5. — 2. Quint., *Declam.*, 265 : « *in templo vero, in quo verbis parcimus, in quo animos componimus, in quo tacitam etiam mentem nostram custodimus...* » — 3. Krahner fait remarquer que les Grecs n'ont pas de mot qui rende exactement celui de *religio* (*Grundlinien zur Geschichte des Verfall der römischen Staatsreligion*, p. 13). Il est certain que ni δεισιδαιμονία, ni surtout εὐσεβεία, ne le traduisent tout à fait.

seules qu'on exigeait alors des gens religieux. Les Romains ont une façon particulière de comprendre les rapports de l'homme avec la Divinité : quand quelqu'un a des raisons de croire qu'un dieu est irrité contre lui, il lui demande humblement la paix, c'est le terme consacré (*pacem deorum exposcere*), et l'on suppose qu'il se conclut alors entre eux une sorte de traité ou de contrat qui les lie tous les deux; il faut que l'homme achète la protection céleste par des prières et des offrandes, mais il serait peu convenable à un dieu qui a bien accueilli un sacrifice de ne pas répondre par quelque faveur. Platon s'élève avec force contre ces sortes de trafics qu'on imagine entre l'homme et la Divinité [1]; ils se retrouvent dans tous les cultes antiques, mais nulle part avec plus d'effronterie naïve qu'à Rome. Les Romains admettent comme un principe que la piété donne droit à la fortune : il est en effet naturel que les dieux préfèrent ceux qui les cultivent, et « quand on est aimé des dieux, on fait toujours de bons profits [2] ». Ce n'est donc pas, comme dans le christianisme, le pauvre qui est l'élu du Seigneur, c'est le riche. Si l'on trouve que les dieux n'ont pas tenu toutes les conditions du contrat, on s'irrite contre eux et on les maltraite. Quand le peuple apprit la mort de Germanicus, pour lequel il avait tant offert de sacrifices inutiles, il jeta des pierres dans les temples, renversa les autels et précipita les statues des dieux dans les rues [3]. On dispute quelquefois sur les termes du traité, et les contractants, comme d'habiles plaideurs, cherchent à se surprendre. C'est ainsi que, dans la légende plaisante rapportée par le vieil historien Valerius d'Antium et qu'Ovide a reproduite [4], Numa par-

1. *Eutyphron*. — 2. Plaute, *Curculio*, IV, 2, 45 : « *Cui homini dî sunt propitii lucrum ei objiciunt.* » — 3. Suet., *Cal.*, 5. — 4. *Fast.*, III, 339; Arnobe, V, 1. »

vient à éluder les exigences de Jupiter : « Vous me sacrifierez une tête. — A merveille, répond le roi, vous aurez une tête d'ail que je vais prendre dans mon jardin. — J'entends quelque chose qui ait appartenu à un homme. — On vous donnera l'extrémité de ses cheveux. — Il me faut un être animé. — Nous y joindrons un petit poisson. » Jupiter se met à rire et consent à tout. Le traité une fois conclu, il est juste d'en respecter les termes. Il faut rendre aux dieux ce qu'on leur a promis; c'est un grand devoir : l'opinion publique le met au même rang que celui que l'on contracte envers son père et son pays et le désigne par le même mot (*pietas*) ; mais il ne faut pas non plus exagérer la reconnaissance. La loi a établi la manière dont on doit s'acquitter envers les dieux, et c'est une faute d'aller au delà de ses prescriptions. Cette faute, on l'appelle *superstitio*, c'est-à-dire ce qui dépasse la règle établie[1]. Le vrai Romain a horreur de la superstition autant que de l'impiété. Il tient ses comptes en règle avec les dieux : il ne veut pas être leur débiteur, mais il ne veut pas non plus leur donner plus qu'il ne doit. Tandis qu'ailleurs la dévotion véritable ne calcule pas, qu'elle est l'élan sans mesure d'une âme reconnaissante qui cherche à dépasser les bienfaits qu'elle a reçus, à Rome on ne tient qu'à payer exactement sa dette. Le reste est du superflu, et il ne convient pas plus d'être prodigue envers les dieux qu'envers les hommes. On comprend qu'enfermé dans ces limites étroites, l'esprit religieux n'ait pas pu se donner d'essor : c'est précisément ce qu'on avait voulu.

Cette réserve prudente, ce désir d'éviter à l'âme les émotions qui la troublent, ont inspiré aux Romains les

1. C'est par une dérivation de ce premier sens que le mot *superstitio* a fini par s'appliquer surtout aux pratiques tirées des religions étrangères.

précautions infinies qu'ils prennent pour rassurer les consciences et les délivrer de leurs scrupules. Les pratiques étaient si nombreuses et si compliquées dans ce culte formaliste, qu'il était difficile, quelque peine qu'on se donnât, de n'en oublier aucune ou de ne pas commettre quelque erreur en les accomplissant. Les gens timorés ne devaient s'approcher des autels qu'avec effroi; aussi disait-on souvent que la religion et la peur sont inséparables[1]. On a fait à Rome beaucoup d'efforts pour les séparer. Toutes les difficultés qui pouvaient inquiéter les esprits timides étaient ordinairement résolues par les théologiens dans un sens large et libéral. Ils avaient à leur usage une casuistique commode qui donnait le moyen de se tirer très-aisément d'affaire dans les cas embarrassants. On sait, par exemple, que la religion romaine reconnaissait un très-grand nombre de fêtes pendant lesquelles il était interdit de rien faire; ces jours-là, le laboureur devait demeurer oisif, le bœuf restait dans l'étable auprès d'une crèche bien garnie, et la terre aussi avait droit à se reposer. Mais ce repos, s'il eût été absolu, pouvait gêner ou compromettre les travaux des champs; on s'appliqua, dans la pratique, à le restreindre autant que possible. L'autorité religieuse elle-même fut très-complaisante et fournit les moyens d'éluder la loi. « On demandait au pontife Scævola ce qu'il était permis de faire pendant les *féries*, il répondit : Tout ce qui ne peut être négligé sans nous causer un dommage[2]. » C'était, pour un pontife, ne pas se montrer bien rigoureux. Comme chacun était laissé juge dans sa cause, on ne devait jamais manquer de bonnes raisons

1. Serv., *Æn.*, II, 715 : « *Connexa enim sunt timor et religio.* » Ailleurs il dérive *deus* de δέος, qui veut dire crainte (XII, 139). Voyez aussi Cicéron, *De invent.*, II, 22. — 2. Macrobe, *Sat.*, I, 16, 11. Voyez aussi Servius, *Georg.*, I, 269 : « *Scimus necessitati religionem cedere.* »

pour se prouver à soi-même qu'un travail était nécessaire, et se donner le droit de le faire même un jour de fête. On décida d'abord qu'on pouvait sans crime retirer son bœuf d'une fosse quand il y était tombé, ou étayer une maison qui menaçait ruine : rien n'était plus naturel ; plus tard, on s'accorda la permission de curer les fossés, sous prétexte de prévenir l'inondation des prairies, de baigner les troupeaux pour les empêcher d'être malades, ou même de finir un ouvrage commencé, parce qu'il pouvait se détériorer s'il était interrompu [1]. Il faut avouer qu'avec ces réserves la loi du repos ne devait être un embarras pour personne. Dans cette religion qui se piquait de tout prévoir d'avance, on avait fixé les jours où il était permis et ceux où il était défendu de livrer bataille. Ces prescriptions pouvaient être fort gênantes à la guerre si on les avait respectées, mais on trouva moyen de les rendre inutiles. Le soldat romain n'a jamais ressemblé au Juif, qui avait tant de répugnance à prendre les armes le jour du sabbat ; il ne se demandait pas, en présence de l'ennemi, s'il avait le droit de se battre, et il ne lui venait pas de scrupule à l'esprit quand le consul donnait le signal du combat. D'ailleurs les théologiens avaient décidé que lorsqu'on est attaqué, « tous les jours sont bons pour sauver sa vie et défendre l'honneur de son pays [2] ». C'est bien ce que devaient penser et ce que devaient dire ces pontifes qui étaient généraux et hommes d'Etat en même temps que prêtres.

Le même esprit se retrouve partout. Rien ne causait plus de trouble et d'anxiété aux consciences timides que ces conseils ou ces ordres qu'à tout moment elles croyaient recevoir des dieux. « Une parole d'un devin, dit Cicéron,

1. Bouché-Leclercq, *les Pontifes*, p 118. — 2. Macrobe, *Sat.*, I, 16, 20.

l'inspection d'une victime, un mot qu'on entend dire, un oiseau qu'on voit passer, un chaldéen ou un haruspice qu'on rencontre, l'éclair qui brille, le tonnerre qui retentit, la vue d'un objet frappé de la foudre, le fait le plus insignifiant, le plus ordinaire, quand il nous semble prédire quelque chose, tout sert à nous épouvanter, et il ne nous est pas possible de goûter un moment de calme. Il semble que le sommeil devrait être pour nous une sorte d'asile où nous nous reposerions de nos peines et de nos fatigues, et c'est pendant le sommeil que prennent surtout naissance nos soucis et nos terreurs[1]. » Il faut accorder cette justice aux théologiens romains, qu'ils ont tout fait pour rendre ces préoccupations plus légères. Ils ont d'abord établi comme une règle qu'on ne doit pas ajouter foi du premier coup à ce qui semble être un avis des dieux. Il est bon d'attendre, pour y croire, qu'il ait été plusieurs fois répété ou qu'il s'appuie sur d'autres signes non moins manifestes de leur volonté[2]. C'est une sage défiance qui nous empêchera souvent d'être trompés. De plus, il est nécessaire, pour qu'une indication donnée par le ciel soit valable, qu'elle ait été aperçue par celui à qui elle s'adresse; s'il se tient chez lui ou qu'il ferme les yeux à propos, les dieux ne peuvent rien lui faire savoir, et il reste libre d'agir comme il l'entend. Quand Marcellus était bien décidé à tenter quelque entreprise, il ne voyageait plus qu'en litière fermée pour n'être pas gêné par les auspices[3]. Mais, en supposant même que la volonté des dieux soit manifeste et que celui qu'elle concerne en ait été informé, il lui reste encore un moyen de n'y pas obéir. La théologie romaine déclare qu'un auspice, quand il n'a pas été positivement demandé aux dieux, peut être re-

1. *De div.*, II, 72. — 2. Serv., *Æn.*, II, 691. — 3. Cic., *De divin.*, II, 36.

fusé ; celui qui l'aperçoit par hasard est libre de ne pas le prendre pour lui, et l'avertissement que le ciel lui envoie n'a d'effet que s'il consent à l'accepter [1]. Voilà la vie humaine délivrée d'un grand fardeau, et Pline a bien raison de dire que les dieux n'ont jamais donné aux hommes une plus grande marque de leur bonté [2].

Il y a d'autres soucis qui pourraient aussi troubler les fidèles et dont les théologiens les débarrassent sans plus de façons. Par exemple, il ne faut pas qu'ils se tourmentent outre mesure des fautes qu'il n'est pas en leur pouvoir d'éviter. Lorsque Caton se lève au milieu de la nuit pour prendre les auspices, il sait que le silence le plus rigoureux est ordonné, et il se garde bien d'ouvrir la bouche. « Mais, nous dit-il, parmi les esclaves et les servantes, si quelqu'un dit un mot sous sa couverture et que je ne m'en aperçoive pas, je n'en suis pas responsable [3] », et l'auspice n'en est pas moins régulier. Pendant la guerre des Samnites, le consul Papirius trouva un jour une bonne occasion de vaincre l'ennemi. Les soldats brûlaient de combattre, et le *pullarius,* qui partageait leur ardeur, vint annoncer au général que les poulets sacrés donnaient les signes les plus propices et qu'on pouvait entamer sans crainte la bataille. Au moment où elle allait commencer, on apprit à Papirius qu'au contraire les poulets n'avaient pas voulu manger et que le *pullarius* avait menti. « C'est son affaire, répondit-il; s'il a menti, il en portera la peine. Quant à moi, on m'a annoncé que les auspices étaient favorables, et je les tiens pour tels. » En effet, le *pullarius* fut tué dès le début du combat et Papirius remporta la victoire [4]. Il est vraiment curieux de voir quel parti les Romains ont su

1. Serv., *Æn.*, XII, 259, et V, 530. — 2. *Hist. nat.*, XXVIII, 2 (4). — 3. *Orat. in Veturium*, p. 47, éd. Jordan. — 4. Tite-Live, X, 40.

tirer de ce qui était la plus grande imperfection de leur religion; ce respect étroit de la lettre, qui est en tout leur tendance, leur a fourni souvent des moyens commodes de se mettre en règle avec leurs dieux. Quand le rituel ordonnait de leur sacrifier un animal rare qu'il n'était pas aisé de se procurer, on en fabriquait une image en pâte ou en cire et l'on venait la leur offrir [1]. Ce procédé naïf était sérieusement employé dans les circonstances les plus importantes comme dans les moins graves. Pour déclarer la guerre, le fécial devait aller lancer un javelot sur les frontières de l'ennemi. Quand il s'agit de combattre Pyrrhus, on s'aperçut qu'il serait très-long et qu'il n'était pas très-sûr de faire ainsi voyager un prêtre jusqu'en Épire. La difficulté fut habilement tournée. On se trouvait avoir sous la main un soldat de Pyrrhus dont on s'était emparé par hasard: on lui fit acheter un petit terrain dans le cirque Flaminius; avec un peu de bonne volonté on pouvait admettre que c'était un territoire épirote, et le fécial y vint jeter son javelot sans fatigue et sans danger [2].

Tels furent les efforts tentés par les hommes d'État de la République pour épargner aux âmes scrupuleuses les inquiétudes et les terreurs que fait naître la crainte des dieux. Il leur était difficile d'obtenir un succès complet. Par eux-mêmes les Romains n'étaient que trop enclins à la superstition; ils le devinrent plus encore par leurs relations journalières avec les peuples étrangers et le goût que de bonne heure ils prirent pour l'Étrurie. Ces influences du dehors, qui s'appuyaient sur des tendances naturelles, ont été quelquefois chez eux plus fortes que tous les conseils des sages, et l'on n'est pas surpris de trouver dans leur religion la trace de deux esprits diffé-

1. Serv., *Æn.*, II, 115. — 2. Serv., *Æn.*, IX, 53.

rents qui s'y combattent. C'est ce qu'on aperçoit, par exemple, dans le culte qu'ils rendent aux morts. Ils les regardaient primitivement comme des génies protecteurs et secourables qui se contentent de peu et dont on gagne la faveur en leur offrant quelques violettes, un gâteau trempé dans du vin ou une poignée de fèves. Plus tard ils admirent avec les Étrusques que les morts aiment le sang, que les victimes humaines leur sont agréables, et ils instituèrent des combats de gladiateurs pour honorer ceux qu'ils continuaient d'appeler les bons esprits (*Manes*) [1]. Quelques divinités ont éprouvé des changements semblables ; au lieu de voir en elles des êtres bienfaisants et bienveillants, on en a fait des ennemis toujours occupés à tromper et à perdre les mortels. Le bon Silvain lui-même, ce dieu des esclaves et des laboureurs, ce protecteur de la ferme et du champ, si aimé, si vénéré du pauvre, ne s'est-on pas imaginé qu'il se rendait la nuit dans la demeure des nouveau-nés pour leur jeter un sort, et qu'il fallait faire veiller trois hommes armés de balais et de bâtons tout exprès pour le chasser [2] ? Mais ce sont là des exceptions ; la religion romaine, malgré les emprunts qu'elle a faits à celle de l'Étrurie, est loin de lui ressembler. Elle n'était pas en réalité un de ces cultes sombres qui courbent les âmes sous l'épouvante. Les Romains n'ont jamais été, comme les Étrusques, les esclaves soumis de quelques despotes ; la pratique de la liberté leur a donné le sentiment de leur dignité et de leur importance. Quelque respect qu'ils témoignent pour leurs dieux, ils ne s'abaissent pas en leur présence ; ils

1. La loi des Douze Tables défendait aux femmes de se déchirer jusqu'au sang dans les funérailles : « *Mulieres genas ne radunto* » (Schœll, p. 154). Ne serait-ce pas une trace de la résistance opposée par les politiques de Rome à ces idées religieuses de l'Étrurie ? Voy. Serv., *Æn.*, XII, 606. — 2. S. Aug., *De civ. Dei*, VI, 9.

osent même quelquefois rire et plaisanter avec eux. Ce Papirius, que nous venons de voir traiter si légèrement les auspices, au lieu de promettre des temples aux dieux, comme on le faisait ordinairement au milieu d'un combat, fit vœu de verser à Jupiter un verre de bon vin, s'il était vainqueur. Jupiter, dit Tite-Live, fut satisfait de la promesse et lui donna la victoire [1]. Le culte d'Hercule, qu'on célèbre à l'*Ara maxima*, est l'un des plus anciens et des plus respectés de Rome; il est plein de gaieté et de bonne humeur. C'est le dieu de la joie et du succès: la légende raconte qu'un jour il n'avait pas dédaigné de jouer aux dés avec un sacristain de son temple, et qu'ayant gagné la partie, il avait accepté volontiers une belle courtisane, qui était l'enjeu [2]. Tous ceux auxquels survient quelque fortune inespérée s'adressent à lui. Les gens sauvés d'un grand danger croient lui devoir leur salut; les généraux victorieux, les commerçants enrichis, lui font honneur de leur bonne chance : ils lui offrent la dîme du butin qu'ils rapportent ou du profit qu'ils ont fait, et cet argent sert à donner au peuple entier des repas qui se renouvellent souvent pendant plusieurs semaines [3]. On a retrouvé, dans une ville italienne, une vieille inscription en vers saturnins qui rappelle le souvenir de ces fêtes : ce sont deux frères qui acquittent pieusement envers Hercule la dette que leur père avait contractée. « Ce vœu, disent-ils, qu'un père avait fait dans sa mauvaise fortune, quand il désespérait tout à fait de l'avenir, ses fils l'ont accompli. Après avoir payé la dîme et donné le repas promis, ils sont heureux de consacrer ce monument à Hercule; en même temps, ô grand Dieu, ils te prient de leur donner souvent l'oc-

1. Tite-Live, x, 42. — 2. Macrobe, *Sat.*, I, 10, 12. — 3. Crassus régala les Romains pendant trois mois entiers. (Plut., *Crass.*, 2.)

casion de te faire des présents semblables[1]. » Il me semble qu'un Étrusque ne se serait pas exprimé tout à fait ainsi, et qu'en face de ses dieux il aurait craint d'avoir une attitude si aisée ; mais les Romains ont plus d'audace. Malgré certains penchants qui les entraînaient vers la superstition, leur religion n'est jamais devenue une théocratie sévère, et c'est, en somme, l'esprit laïque qui l'emporta chez eux.

III

Opinion favorable des Grecs sur la religion romaine. — Raisons de cette opinion : la religion romaine accoutume à la discipline et à l'obéissance. — Elle est plus morale que celle des Grecs. — Elle se prête mieux aux interprétations philosophiques.

On est aujourd'hui très-porté à maltraiter la religion romaine, et c'est, par exemple, une vérité acceptée de tout le monde qu'elle était tout à fait inférieure à celle des Grecs. Les anciens pensaient tout le contraire. Quand les savants de la Grèce commencèrent à étudier de près les institutions du peuple qui venait de les vaincre, ils furent surtout frappés de l'importance que la religion avait à Rome et de la façon dont on la pratiquait. Les historiens, les érudits, les philosophes, n'ont jamais parlé qu'avec une vive sympathie de ce culte qui nous semble parfois si puéril et si sec. Les éloges qu'ils lui accordent si libéralement nous surprennent beaucoup, et nous sommes d'abord tentés de les expliquer par ce prestige qu'exerce toujours le succès et qui porte à tout admirer chez les peuples à qui tout réussit. Il se trouve pourtant,

1. *Corp. inscript. lat.*, I, n° 1175.

parmi ceux qui ont ainsi prôné la religion romaine, des esprits fermes et sensés, des observateurs exacts, comme Polybe, qui auraient su résister à des engouements irréfléchis, et il faut chercher ailleurs des raisons plus sérieuses à leur admiration.

Ces raisons ne sont pas très-difficiles à découvrir. Les Grecs intelligents, qui venaient d'assister à la ruine de leur patrie, n'ignoraient pas les causes qui l'avaient perdue. Les qualités qu'ils remarquaient le plus chez les autres devaient être naturellement celles qui leur avaient surtout manqué et dont leurs malheurs récents leur avaient appris l'importance. C'est ainsi qu'à Rome ils étaient principalement frappés de voir tant d'ordre et de dignité dans la vie privée, tant de discipline et de patriotisme dans la vie publique ; or ces vertus que la Grèce ne connaissait plus et dont l'absence lui avait été si fatale, les Romains déclaraient hautement qu'ils les devaient en partie à leur religion. Polybe accepte tout à fait cette opinion ; il était, comme la plupart des Grecs de son temps, peu croyant pour son compte, très-disposé à se méfier de la dévotion ou à en sourire. Elle lui semblait ridicule dans ces pauvres gens « qui s'arrêtent court dès qu'ils voient passer une belette et vont consulter le devin quand un rat leur a rongé un sac de farine[1] »; il la trouvait dangereuse lorsqu'elle agite tout un peuple, qu'elle lui donne en spectacle les excitations sensuelles du culte d'Adonis et les expiations sanglantes du culte de Cybèle, ou qu'elle le précipite dans les folies des bacchanales. Plus il était tenté de la redouter, plus il devait lui paraître merveilleux qu'on eût fait servir une puissance aussi désordonnée à maintenir la paix publique. Il est sûr que la religion comme l'entendaient les Romains, pre-

1. Théophraste, *le Superstitieux*.

nant l'homme de tous les côtés et enlaçant la vie entière dans un réseau de pratiques rigoureuses, y mettait plus d'ordre et de sérieux, qu'elle enseignait la régularité, qu'elle habituait à l'obéissance. En présence de l'indifférence railleuse ou raisonneuse de leurs compatriotes, des élans déréglés de leurs voisins d'Asie, les sages et les savants de la Grèce étaient charmés autant que surpris de cette piété calme et grave qui sait se maintenir dans les limites fixées et fuit avec le même soin les négligences et les exagérations. Ce qui leur plaisait surtout dans cette religion est peut-être ce qui risque le plus de nous déplaire aujourd'hui. Nous regrettons beaucoup qu'on l'ait privée de sa liberté pour la jeter sous le joug d'un formalisme minutieux; eux, au contraire, qui savaient à quels excès elle s'emporte quand elle est livrée à elle-même, approuvaient beaucoup l'autorité politique de ne pas la laisser tout à fait libre et de la diriger à sa façon. Ces gens, qui n'avaient jamais su se gouverner et pour qui la religion n'était trop souvent qu'une occasion de plus de désordre, ne pouvaient se lasser d'admirer qu'on en eût fait un moyen de gouvernement. Celle des Romains leur semblait donc la création la plus originale d'un peuple pratique et sensé, qui avait réussi à discipliner toutes les forces de l'homme, même les plus déréglées et les plus rebelles, et à les tourner vers un but unique, la grandeur de l'État.

Ils lui trouvaient d'autres avantages qui n'étaient pas moins précieux quand ils l'observaient de plus près : elle leur semblait plus morale que celle des Grecs. Un hasard heureux nous a conservé le plus vieux calendrier de Rome [1]; il ne contient presque que des fêtes champêtres. Ce culte avait donc à l'origine un caractère tout à fait

1. *Corp. inscript. lat.*, I, p. 375.

rustique, et, malgré les changements qu'il a subis, il conserva longtemps quelques traces de sa simplicité primitive. Les Grecs qui visitaient Rome à l'époque d'Auguste étaient fort étonnés de voir qu'on y servait aux dieux, sur des tables de bois, des festins qui ne consistaient qu'en quelques gâteaux de farine et qu'on employait pour les libations non pas des vases d'or ou d'argent, mais de simples coupes de terre [1]. Les Pères de l'Église eux-mêmes, surpris que Numa eût défendu les sacrifices sanglants, le louaient d'avoir fondé une religion honnête (*frugi religio*) [2]. Ces éloges, que faisaient d'elle des indifférents ou des ennemis, justifient les fidèles de l'avoir regardée comme une école de vertus. Polybe, qui l'étudia dans un temps où elle était puissante et respectée, lui attribue une grande influence sur la moralité publique. C'est, selon lui, la crainte des dieux qui fait qu'il y a si peu de voleurs à Rome. « Chez les Grecs, dit-il, si vous confiez un talent à ceux qui manient les deniers publics, en vain vous prenez dix cautions, autant de promesses et deux fois plus de témoins, vous ne pouvez les obliger à rendre votre dépôt. Les Romains, au contraire, qui, comme magistrats ou gouverneurs de provinces, disposent de grandes sommes d'argent, n'ont besoin que de la religion du serment pour garder une inviolable fidélité [3]. » Les dieux des Romains, comme tous ceux des religions anciennes, sont d'abord la personnification des forces de la nature physique, mais ils sont encore autre chose. Leur aspect est double, comme celui du vieux Janus : en même temps qu'ils déchaînent les éléments et conduisent le monde, ils sont aussi fort occupés à régler et à diriger la vie de l'homme ; ils se

1 Denys d'Halicarn., *Antiq. rom.*, II, 19. — 2. Tertull., *Apol.*, 25 — 3. VI, 56.

chargent de le récompenser ou de le punir selon ses mérites, ils se font les défenseurs de la justice et du droit; et ces fonctions qu'ils remplissent sur la terre semblent devenir bientôt plus importantes pour eux que celles qu'on leur attribue dans le ciel. Aucun peuple ancien, dans sa façon de comprendre la divinité, n'a si vite tourné les conceptions physiques du côté moral. Jupiter est le père du jour (*Diespiter*), le dieu du ciel lumineux et serein; on en fait aussitôt le représentant de l'équité. C'est lui qu'on atteste dans les serments et dans les traités; c'est à lui que s'adresse le fécial quand il va demander justice au nom du peuple romain. On ne l'appelle pas, comme la grande Divinité des Grecs, le Père des dieux et des hommes, mais le très-bon et le très-grand (*Jupiter optimus maximus*), et c'est sous ce nom qu'on l'invoque au Capitole dès le temps de Tarquin, avant qu'aucune philosophie ait appris aux Romains les attributs véritables des dieux [1]. Vesta, personnifiant le feu qui purifie tout, devient aussi la déesse de la pureté. On lui consacre des vierges auxquelles on donne son nom, et l'on fait aux prêtresses qui se vouent à son service une loi rigoureuse « d'être chastes parmi les chastes, pures parmi les pures ». Aucun culte n'a créé autant de dieux pour protéger la maison : il a ses Génies, ses Lares, ses Pénates, tous également honorés chez le pauvre comme chez le riche. Quoique leurs attributions soient à peu près semblables, l'un ne fait pas tort à l'autre : on ne saurait trop avoir de défenseurs autour du foyer domestique. C'est vraiment la religion de la vie intérieure et de la famille. En somme, cet Olympe est moins brillant, moins majestueux que celui des Grecs,

1. Preller, *Röm. Myth.*, p. 218. Zeller, *Relig. und Philos. bei den Römern*, p. 6.

mais il est plus voisin de l'homme, il semble plus fait pour lui, il convient mieux à sa vie morale. Un critique de nos jours a raison d'appliquer à la religion romaine ce que Cicéron disait de la philosophie de Socrate : elle aussi « fit descendre la divinité du ciel, la fixa sur la terre, l'introduisit même dans les maisons et la força de régler la vie et les mœurs des hommes [1] ».

Il était naturel que ce mérite fût alors regardé comme le plus important de tous. Depuis que la Grèce avait vieilli, sa religion ne pouvait plus la satisfaire. Après le grand mouvement philosophique qui venait de s'accomplir chez elle, il était bien difficile qu'elle se contentât des croyances de ses premières années. Parmi les gens éclairés, quelques-uns étaient devenus résolûment impies, un grand nombre flottaient sans se décider entre l'incrédulité et l'indifférence ; les autres, c'est-à-dire les timides qui ne peuvent consentir à se séparer des opinions d'autrefois, les conservateurs qui regardent les croyances religieuses comme une force dont un État a grand'peine à se passer, tous ceux qui par sentiment ou par raison voulaient rester fidèles au culte de leurs pères ne pouvaient s'empêcher, malgré leur bonne volonté, de s'y sentir souvent gênés. C'est à ceux-là surtout que la religion romaine parut admirable, et il faut avouer qu'elle était faite pour leur plaire. Non-seulement ils en appréciaient beaucoup les mérites, mais elle eut cette chance que ses défauts passèrent alors pour des qualités: elle tira, par exemple, un profit très-inattendu de cette pauvreté et de cette sécheresse qu'on lui reproche aujourd'hui. Depuis qu'on était moins naïf et plus raisonneur, les belles légendes qui avaient si merveilleusement inspiré la poésie grecque étaient devenues un grand embarras. On avait perdu le

1. Cic., *Tusc.*, v, 4. Preuner, *Hestia-Vesta*, p. 369.

sens des vieux mythes qui expliquaient la création des êtres et la fécondité de la nature par l'hymen de la terre et du ciel. Ce n'étaient plus que des histoires légères qui scandalisaient les gens rigoureux et dont se moquaient les railleurs. La religion romaine, qui n'avait pas su créer de légendes, se trouvait à l'abri de ces reproches ; on lui fit un grand mérite de sa stérilité. Denys d'Halicarnasse remarque avec admiration « qu'on ne raconte pas parmi les Romains qu'Uranus ait été mutilé par ses fils, que Saturne ait dévoré ses enfants pour les empêcher de le détrôner, et qu'à son tour Jupiter ait chassé Saturne de son royaume et l'ait enfermé dans les prisons du Tartare [1]. » Les poëtes latins eux-mêmes, qui devraient être plus indulgents pour ces antiques récits, se croient obligés par patriotisme de féliciter leur pays de n'avoir pas d'histoire fabuleuse. « Nos campagnes, dit Virgile, dans son éloge de l'Italie, n'ont pas été retournées par des taureaux qui soufflaient le feu de leurs naseaux. On n'y a jamais semé les dents d'une hydre monstrueuse; jamais une moisson de guerriers n'a surgi du sol toute hérissée de casques et de piques [2] ». Et Properce, opposant Rome à ces petites villes de la Grèce, si fières de leurs souvenirs mythologiques, lui dit : « Toi, au moins, tu n'as rien dans le passé dont ton histoire ait à rougir [3]. » Il ne fut pas moins utile à la religion romaine de n'avoir pas établi de dogmes et de ne se composer que de pratiques ; c'était une imperfection dont profita la liberté de conscience. Pourvu qu'on prît la peine de se conformer exactement aux règles du culte national que son antiquité rendait respectable, on pouvait penser des dieux ce qu'on voulait, et l'on usa sans scrupule de la permission. Il y avait alors précisément beaucoup de bons

1. *Ant. rom.*, II, 23. — 2. *Georg.*, II, 140. — 3. III, 22, 20.

esprits qui, malgré la séduction qu'exerçait sur eux la philosophie, hésitaient à se séparer trop ouvertement des religions populaires. Pour éviter les déchirements intérieurs et les ébranlements politiques qui suivent d'ordinaire ces ruptures violentes, ils cherchaient quelque façon d'accorder ensemble les croyances anciennes et les doctrines nouvelles. La religion romaine fut celle qui se prêta le plus volontiers à ces compromis. La première condition pour s'accorder avec elle était de lui faire accepter l'unité de Dieu, et elle s'y trouvait assez disposée : ce polythéisme qui nous a paru si incomplet et si vague se laissait plus aisément que tout autre ramener au monothéisme. Les Romains ayant répugné longtemps à donner à leurs dieux une forme précise et une existence individuelle, il en résultait qu'il était plus facile de les réunir et de les grouper ensemble. Des êtres animés, distincts et divers, auraient résisté davantage à ces fusions; les dieux de Rome, qui n'avaient point d'histoire ni de figure, se laissaient faire. Comme ce n'étaient pas des personnes véritables, mais seulement des manifestations divines (*numina*), il ne coûtait pas d'en réunir plusieurs ensemble et de les rapporter au même dieu qui s'était trouvé recevoir des noms différents parce qu'il agissait de différentes manières. C'est ainsi qu'en faisant rentrer tous ces dieux les uns dans les autres, en les regardant comme des attributs et des qualifications de la même divinité, on arrivait sans trop de peine à recomposer l'unité divine. Sur ce point et sur beaucoup d'autres, que j'indiquerai plus tard, la religion romaine, sans être trop dénaturée, pouvait à peu près s'accommoder avec la philosophie. Elle avait au moins cet avantage de n'être pas tout à fait contraire aux progrès que venait de faire l'esprit humain. Les esprits sages et modérés, qui souhaitaient rester fidèles au culte de leur pays sans faire

trop de violence à leur raison, s'y trouvaient un peu moins mal à l'aise qu'ailleurs; aussi la proclamaient-ils supérieure à toutes les autres.

Toutes ces raisons expliquent pourquoi ce ne sont pas les vrais dévots, mais les politiques et même les incrédules qui lui donnent le plus d'éloges; peu d'écrivains en ont mieux parlé que Cicéron, qui n'y croyait pas : « Si l'on compare, dit-il, le peuple romain aux autres nations, on verra qu'elles l'égalent ou même le dépassent dans tout le reste ; mais il vaut mieux qu'elles par le culte qu'il rend aux dieux[1]. » Et ailleurs : « C'est par la religion que nous avons vaincu l'univers[2]. » Cette opinion propagée par des sceptiques, c'est-à-dire par les seuls qui auraient eu quelque intérêt à la combattre, fut acceptée partout sans contestation ; il fut convenu, chez les Grecs aussi bien que chez les Romains, que Rome était la ville la plus religieuse du monde[3]; que sa piété l'élevait au-dessus des hommes et des dieux[4], qu'enfin elle lui devait sa grandeur et ses conquêtes, et ce préjugé prit tant de force, qu'il devint dans la suite un obstacle sérieux à la propagation du christianisme, et que les Pères de l'Église se crurent souvent obligés de le combattre.

1. *De nat. deor.*, II, 2. — 2. *De har. resp.*, 9. — 3. Salluste, *Cat.*, 12 : « *majores nostri religiosissumi mortales.* » — 4. Virg., *Æn.*, XII, 839 : « *Supra homines, supra ire deos pietate videbis.* » — 5. Voyez surtout Prudence, *Contra Symm.*, II, 520.

CHAPITRE SECOND

LA RELIGION ROMAINE A LA FIN DE LA RÉPUBLIQUE.

I

La religion romaine s'altère sous la république. — Cause des changements qu'elle subit : son mélange avec la religion grecque. — Indifférence ou hostilité des plébéiens. — Attaques des poëtes. — Résultat de ces attaques.

Ces qualités essentielles de la religion romaine que nous venons d'indiquer se sont assez fidèlement conservées chez elle pendant toute son existence. Tant qu'elle a vécu, elle a tenu aux pratiques plus qu'aux croyances et s'est occupée surtout à régler les formes extérieures de la dévotion ; elle a toujours exigé le respect minutieux des formules, elle a eu plus de soin de calmer les âmes que de les enflammer, elle a aimé l'ordre et la régularité, elle a cherché l'utile, elle s'est subordonnée à l'État. Aussi les observateurs superficiels, comme Denys d'Halicarnasse, lui retrouvant toujours à peu près la même apparence, se figuraient-ils qu'elle n'avait jamais changé. Elle-même se flattait volontiers d'être immobile et éternelle, comme ce rocher du Capitole sur lequel était assis son principal sanctuaire. Il est pourtant certain que depuis le temps des rois jusqu'à celui des empereurs elle a subi des alté-

rations nombreuses et profondes. C'est ainsi qu'à une époque fort ancienne s'opéra la fusion des dieux de Rome avec ceux de la Grèce, et que les deux religions se confondirent si bien qu'il nous est aujourd'hui difficile de les séparer. Je ne crois pas qu'il y ait ailleurs un autre exemple d'un changement si grave qui se soit accompli avec si peu de bruit et qui ait moins rencontré de résistance. Il fut étrangement favorisé par le caractère même de la religion romaine : on a vu qu'elle n'avait point de dogmes, peu de légendes, et que ses dieux sans histoire et sans figure n'étaient presque que des abstractions. Les fables grecques n'eurent rien à supplanter pour s'établir à Rome ; elles ne rencontrèrent en face d'elles que le vide et purent l'occuper presque sans qu'on s'en aperçût. Elles s'insinuèrent en silence dans ces espaces vacants, trouvant dans leurs légendes quelque raison d'être à des rites qui n'avaient pas de raison, expliquant par quelqu'un de leurs mythes un vieil usage dont l'origine s'était perdue, rattachant entre elles toutes ces divinités solitaires par des liens d'affection ou de parenté. En apparence rien n'était changé : les registres des pontifes continuaient à ignorer les fables nouvelles, les dieux conservaient leurs anciens noms et on les honorait toujours comme autrefois; mais si l'extérieur de cette antique religion était resté le même, la mythologie grecque, en la pénétrant, l'avait renouvelée.

Elle reçut bientôt d'autres atteintes. Il était impossible que la foi naïve des premières années ne s'affaiblît pas avec le temps; celle des plébéiens surtout était exposée à devenir vite assez tiède. Primitivement ils n'avaient pas plus de place dans la religion que dans la cité. Non-seulement l'accès des sacerdoces leur était interdit, mais ils étaient formellement exclus du culte public; ils ne pouvaient prier que dans leur maison et avec leur famille les

dieux de leur patrie [1]. Dans cette longue lutte qu'ils soutinrent pour conquérir l'égalité civile, leurs adversaires se servirent surtout de la religion pour les repousser. Toutes les fois qu'une loi populaire allait être votée, il se trouvait quelque augure pour déclarer qu'il paraissait dans le ciel des signes défavorables, et l'assemblée était légalement dissoute. Quand les plébéiens demandaient qu'on les admît aux dignités publiques, on ne manquait pas de leur répondre dédaigneusement : « Comment pourriez-vous devenir préteurs ou consuls? vous n'avez pas le droit de prendre les auspices, *auspicia non habetis.* » Et comme un magistrat n'entreprenait rien sans les consulter, il s'ensuivait qu'un plébéien ne pouvait être magistrat. Il était impossible, on le comprend, que le peuple fût très-attaché à une religion qui le repoussait avec tant d'insolence et qui fournissait si complaisamment des armes à ses ennemis. Aussi remarque-t-on que tous ceux qui défendent ses intérêts sont en général mal disposés pour elle. Dans le récit que nous fait le pieux Tite-Live de la seconde guerre punique, toutes les fois que les plébéiens l'emportent, la religion se trouve mal de leur triomphe. Les consuls populaires se rendent toujours coupables de quelque faute envers elle : ils n'écoutent pas les avertissements des dieux, ils omettent des sacrifices ou des expiations nécessaires. Il est vrai qu'après leur défaite, l'aristocratie reprend le dessus, et qu'avec elle se ranime l'esprit religieux. Le patricien Fabius proclame solennellement « qu'il faut moins imputer le désastre de Trasimène à l'ignorance et à la témérité du consul qu'à son mépris des cérémonies et des auspices », et il fatigue la ville de prières et de supplications de

1. C'est ce que fait entendre le consul Decius quand il dit : « *Deorum magis quam nostra causa expetimus ut quos privatim colimus publice colamus.* » (Tite-Live, x, 7.)

toute sorte [1]. Le peuple, déjà en possession de l'égalité civile, venait alors de conquérir aussi l'égalité religieuse; il avait obtenu le droit d'arriver à tous les sacerdoces importants. Plus tard il fit décider que l'ancienne forme de la *cooptatio*, par laquelle les colléges de prêtres se recrutaient eux-mêmes, serait presque partout remplacée par l'élection populaire. Le choix du grand pontife lui-même fut abandonné aux comices par tribu. Ce fut une nouvelle cause de décadence pour la religion romaine. Quand la nomination des prêtres fut livrée aux caprices de la foule et aux compétitions des partis, on ne se soucia pas toujours de choisir les plus dignes ou les plus capables; ce furent les plus influents ou les plus habiles qui l'emportèrent. Dès lors les traditions achevèrent de s'altérer, les cérémonies furent négligées et l'esprit religieux se perdit. Un clergé se recrutant lui-même et fermé aux influences du dehors se serait opposé avec énergie aux innovations dangereuses, il aurait opiniâtrément maintenu les institutions anciennes; tandis que des prêtres occupés d'intérêts mondains et d'ambitions politiques ne pouvaient être pour elles que des défenseurs tièdes ou des ennemis déguisés.

Les patriciens, au contraire, avaient beaucoup de motifs de rester fidèles à la vieille religion : elle autorisait leurs prétentions, elle consacrait leurs priviléges, elle n'était faite que pour eux; aussi est-ce chez eux qu'elle s'est conservée le plus longtemps dans sa pureté. Les corporations où ils dominaient sans mélange, comme celle des frères Arvales, restèrent jusqu'à la fin étroitement attachées aux anciens rites; les grandes familles gardaient encore les usages du passé quand ils étaient oubliés ailleurs [2]. Il y avait pourtant une raison qui, chez les patriciens aussi, devait amener à la longue la

1. Tite-Live, XXII, 9. — 2. Val. Max., 1, 5, 4.

perte des traditions nationales : c'est le goût de plus en plus vif que cette aristocratie éprouvait pour les arts et les sciences de la Grèce. Dès l'époque des guerres puniques, les gens distingués commencèrent à lire les écrivains grecs. Ils admirèrent Homère et les tragiques, d'abord dans des traductions fort incomplètes, puis dans la majesté de l'original ; plus tard on leur fit connaître les orateurs et les philosophes : « Ce fut, dit Cicéron, non pas un faible ruisseau, mais un large fleuve d'idées et de connaissances qui pénétra chez nous [1]. » Au milieu du VIe siècle, « la Muse au vol rapide vint visiter la nation sauvage de Romulus [2] ». La littérature latine commença, sous la protection et avec l'aide de l'aristocratie. Elle ne fut d'abord qu'un pâle reflet de celle des Grecs ; issue de l'imitation, elle n'a pas connu cette période de foi naïve que traversent d'abord celles qui naissent et croissent par un effort libre et spontané. Comme elle se modela dès ses débuts sur un art vieilli, elle n'a pas eu de jeunesse. Elle commence par le théâtre, la dernière forme que l'art des Grecs eût inventée, celle qui demande le plus de réflexion et de science, et dans le théâtre grec, le poëte qu'elle imite de préférence, c'est le plus récent de tous, Euripide, un philosophe, un sceptique, un raisonneur, le dernier produit d'une muse fatiguée. C'est vraiment un spectacle étrange que de voir cette littérature débuter par où les autres finissent, de lui trouver tant d'inexpérience avec si peu de naïveté, et de rencontrer à la fois chez elle la marche hésitante d'un enfant et la sagesse désenchantée d'un vieillard. Le premier poëte qu'on ait conservé d'elle, le comique Plaute, n'est pas précisément un incrédule, mais c'est un indifférent, qu'aucun scrupule n'arrête quand il s'agit d'amuser ses spectateurs. Il

1. *De Rep.*, II, 19. — 2. A. Gelle, XVII, 21, 45.

n'hésite pas à parodier les formules les plus vénérables de la religion romaine dans les occasions les plus légères. « Les augures sont favorables, dit un esclave qui va faire un mauvais coup ; le pic et la corneille volent à gauche, le corbeau vole à droite : les dieux approuvent mon entreprise [1]. » Tous ces fripons qu'il met en scène, avant de commencer leurs exploits, appellent sur eux la protection divine et s'expriment avec une gravité religieuse : « Puisse ce que je vais faire m'être utile, heureux et profitable ! » Quand ils ont réussi, ils remercient les dieux par une prière aussi solennelle, aussi encombrée de mots inutiles que celle qu'un pontife dicterait à un général victorieux : « Jupiter, dieu riche, illustre, puissant, respecté, fils d'Ops, maître des hommes, je te rends grâce de ce présent, de cette fortune, de cette richesse dont tu m'as comblé [2]. » Ces plaisanteries nous semblent déjà un peu fortes ; Ennius est pourtant bien plus hardi. Plaute n'était qu'un indifférent qui cherchait à rire, Ennius est un sceptique décidé qui raisonne son incrédulité. L'un écrivait pour le gros public qu'égayaient déjà les plaisanteries sur les dieux et leur clergé ; l'autre songe surtout à ce cercle de gens distingués dont il s'est fait le maître, et qu'il se flatte d'avoir rendus des Grecs accomplis [3]. Ces disciples auxquels il révèle les trésors de la Grèce sont avides d'en jouir, ils veulent tout connaître ; même les spéculations philosophiques sur la nature des dieux, sur l'origine des mythes, sur le sens des légendes, quoique bien subtiles et bien hardies pour eux, piquent leur curiosité. Pour les contenter, Ennius traduisit l'*Histoire sacrée* d'Evhémère, où l'on prouvait que tous les dieux avaient été d'abord des hommes ; il traduisit aussi un

1. *Asin.*, II, 1, 11. — 2. *Persa*, II, 3, 1. — 3. *Ann.*, XI, 2. (éd. Vahlen) : « *Contendunt Græcos Graios memorare solent sos.* »

poëme attribué à Épicharme qui les représentait comme de simples allégories physiques. Les incrédules pouvaient choisir entre ces deux explications et croire à leur gré, ou bien que Jupiter n'était autre que l'éther, c'est-à-dire la partie la plus subtile et la plus élevée de l'air, ou que c'était un ancien roi de Crète, qui de son vivant avait fait grand peur à ses sujets et à ses ennemis et qu'ils avaient mis dans le ciel après sa mort. Il est probable qu'entre ces deux opinions, Ennius se déclarait pour la dernière [1] : c'était un libre penseur qui ne se gênait pas pour maltraiter les dieux dans ses tragédies. Il y représentait, par exemple, un personnage qui n'a pas eu à se louer du sort et qui nie résolûment la Providence parce qu'il trouve qu'elle ne l'a pas traité selon ses mérites. « Je crois, disait-il, qu'il y a des dieux dans le ciel et je le soutiendrai toujours, mais j'affirme qu'ils ne s'occupent pas du genre humain. S'ils en avaient souci, les bons seraient heureux, les méchants malheureux : or c'est le contraire qui arrive [2]. » Et Cicéron ajoute que ces maximes épicuriennes qui détruisent toute religion étaient accueillies au théâtre par des applaudissements unanimes [3].

On se demande vraiment comment les magistrats romains, qui d'ordinaire étaient des gardiens si vigilants de l'ordre public et prenaient tant de peines pour maintenir les institutions anciennes, ont souffert qu'un poëte se permît de parler ainsi devant le peuple rassemblé. Il est probable que le théâtre leur semblait un lieu de divertissement futile et qu'ils n'attachaient pas d'importance à ce qui pouvait s'y débiter. L'expérience ne leur avait pas appris qu'à la longue les lettres forment l'opinion publique ; ils ne se doutaient pas que ces maximes qui leur parais-

1. Cicéron semble le dire : « *(Evhemerus)... quem noster et interpretatus et secutus est Ennius.* » (*De nat. deor.*, I, 42). — 2. Ennius, *Telamo* (Ribbeck, p. 44). — 3. *De div.*, II, 50.

saient sans gravité parce qu'elles étaient prononcées sur un théâtre et qu'elles tombaient de la bouche d'un histrion, accueillies avidement par le peuple et conservées dans ses souvenirs, finiraient par être la règle des croyances et des mœurs. Ils avaient pourtant défendu qu'on attaquât personnellement un citoyen sur la scène, et les tribunaux condamnèrent un acteur qui s'était permis d'interpeller par son nom le poëte Attius [1]; mais ils ne se croyaient pas tenus aux mêmes égards envers les dieux. Ils se disaient sans doute que ces dieux dont il était question dans les tragédies imitées du grec étaient ceux de la Grèce, et ils trouvaient inutile de les faire respecter sur la scène de Rome. Ce qui semble prouver que tel était surtout le motif de leur indulgence, c'est que, dans les pièces dont le sujet est romain, la religion ne paraît plus aussi légèrement traitée. Les quelques fragments qui nous restent des tragédies composées sur Paul Émile et sur Decius contiennent des débris de prières dont l'accent est plein de gravité et d'émotion [2]. Le *Brutus* d'Attius représente Tarquin consultant les devins sur un songe qui le trouble. Ces malheureux devins, si raillés ailleurs, y sont l'objet de beaucoup d'égards; Tarquin leur parle avec respect et ils lui répondent d'un ton sérieux et solennel, comme des gens qui savent leur importance [3]. On voit bien que ce sont des devins de Rome, et que les faiseurs de tragédies ne se croient plus le droit de s'en moquer. Dans tous les cas, l'autorité avait grand tort de faire ces différences et de permettre aux acteurs revêtus du pallium ce qu'elle défendait à ceux qui portaient la toge. A ce moment les dieux romains ne pouvaient plus être distingués des dieux grecs,

1. *Rhet. ad Herenn.*, II, 13. — 2. Pacuvius, *Paulus*, I. Attius, *Decius*, 4, édit. Ribbeck. — 3. Attius, *Brut.*, 1 et 2.

et les coups qui frappaient les uns atteignaient aussi les autres. Le Jupiter qu'on nous montre dans l'*Amphitryon* courant les aventures galantes, et dont le complaisant Mercure approuve l'humeur amoureuse, n'est sans doute que le Zeus des poëtes grecs; mais depuis longtemps la foule avait pris l'habitude de le confondre avec la grande divinité des Latins : il portait à Rome le même nom, il remplissait à peu près les mêmes fonctions; il était naturel que le peuple ne fît plus entre eux de différence et qu'il attribuât les fredaines du fils de Kronos au dieu très-bon et très-grand du Capitole.

On sera convaincu que la littérature et le théâtre n'ont pas été sans influence sur le scepticisme des dernières années de la république, si l'on remarque que ce sont les institutions que les poëtes attaquent avec le plus de vivacité qui paraissent alors le plus ébranlées. Caton constatait que de son temps deux haruspices ne pouvaient pas se regarder sans rire; il avouait même que l'ancienne et vénérable institution des augures était en décadence [1]. Or ce sont précisément les devins de toute sorte que le théâtre latin malmène le plus volontiers. On les appelle des fainéants ou des insensés, des aveugles qui ne savent pas se conduire et qui veulent montrer la route aux autres, des misérables qui vous promettent des trésors et vous empruntent une drachme, des voleurs qui demandent de l'argent et ne donnent que des paroles [2]. C'est une sorte de lieu commun, même dans la tragédie, où la raillerie n'est guère à sa place, que de se moquer d'eux. Quand on voit l'art augural tomber dans un si grand discrédit à la fin de la république, n'est-on pas en

1. Cic., *De divin.*, I, 15. — 2. Ennius, *Telamo*, 2. Attius, *Astyanax*, 4. Dans ce dernier passage, les devins qu'on raille sont appelés *augures*, comme ceux de Rome.

droit de croire que les insultes qu'on prodiguait ainsi aux devins de la Grèce ont fini par déconsidérer ceux de Rome? Nous venons de voir aussi qu'Ennius fit connaître aux Romains les ouvrages d'Épicharme et d'Évhémère, dans lesquels on essayait d'expliquer les anciens mythes et de les rendre raisonnables en les dénaturant. Ces livres, sans doute, furent bien accueillis des curieux; ce qui semble le prouver, c'est que vers la même époque un homme qui était probablement un des lecteurs d'Ennius, peut-être un de ses disciples, entreprit d'appliquer ces systèmes d'interprétation à la religion romaine ellemême. Comme il savait qu'on n'aimait guère les nouveautés, il voulut donner plus d'autorité à son œuvre en l'attribuant au plus ancien et au plus respecté des législateurs religieux de Rome. En 572, un scribe découvrit dans son champ deux grands coffres de pierre dont le couvercle était scellé avec du plomb et qui portaient des inscriptions grecques et latines : elles disaient que l'un des deux coffres était le tombeau de Numa Pompilius, fils de Pompo, et que l'autre contenait ses ouvrages. Le premier fut ouvert et trouvé vide : le temps avait consumé les restes du vieux roi. Dans l'autre, il y avait deux paquets arrangés avec soin et composés chacun de sept volumes. Les uns étaient écrits en latin et traitaient du droit pontifical; les autres, écrits en grec, renfermaient un commentaire philosophique sur les institutions de Numa. La découverte fit du bruit et les livres étaient lus avec avidité, quand un préteur avertit le sénat qu'ils contenaient des principes contraires à la religion nationale et pouvaient lui être nuisibles. Le sénat ordonna qu'ils seraient brûlés sur le forum, en présence du peuple[1]. Ces livres étaient évidemment apocryphes; les

1 Tite-Live, XL, 29. Pline, *Hist. nat.*, XIII, 13 (27).

historiens disent qu'ils semblaient tout neufs et que le faussaire s'était trahi en se servant, pour les écrire, d'une matière aussi fragile que le papier. Ils étaient l'œuvre d'un réformateur inconnu qui voulait faire entrer la religion romaine dans des voies nouvelles et l'accommoder de quelque façon avec la philosophie. Cinq ans auparavant, le sénat avait découvert et puni la société des bacchanales ; plus de sept mille personnes furent convaincues d'avoir pris part au culte secret de Bacchus, qui venait d'Étrurie et que l'Étrurie elle-même tenait de la Grèce et de l'Orient [1]. Le mal était profond, la répression fut terrible : la moitié des coupables fut punie de mort. C'étaient là des symptômes manifestes que cette vieille religion ne suffisait plus ni aux lettrés ni au peuple, puisqu'on allait chercher ailleurs des croyances nouvelles, ou qu'on imaginait des explications savantes qui permettaient d'accepter avec moins de répugnance les croyances anciennes.

II

Tentatives pour arrêter la décadence de la religion romaine. — Scipion Émilien et ses amis. — Leurs opinions religieuses. — Séparation qu'on établit entre l'homme et le citoyen, entre les sentiments qu'il est permis d'avoir dans la vie privée et ceux qu'il faut exprimer dans la vie publique. — Conséquences de cette séparation. — Opinions religieuses de Cicéron. — Indifférence ou incrédulité de la société de Rome à la fin de la république.

Dès le VI[e] siècle, la décadence de la religion romaine était visible, elle devait frapper et inquiéter les esprits prévoyants. Aussi pendant le temps qui s'écoule entre les Gracques et César, des tentatives sérieuses furent-elles

1. Tite-Live, XXIX, 8.

faites pour l'arrêter. Une école savante, à laquelle appartenaient Ælius Stilo et son illustre disciple Varron, se donna la tâche de fouiller avec patience et avec amour le passé de ce vieux culte. De même qu'on essaya chez nous, à l'époque de la Restauration, de ramener les indifférents aux croyances chrétiennes par un retour à l'étude du moyen âge, on revint alors aux antiquités nationales, et surtout aux antiquités religieuses. Il sembla que cette religion serait moins légèrement traitée si l'on en savait mieux l'histoire; en faisant connaître l'origine et la signification de ces anciens usages, en montrant qu'ils rappelaient presque toujours quelque souvenir patriotique, on espéra les rendre plus vénérables. Le temps est pour les religions à la fois un affaiblissement et une force; pendant qu'il use les croyances, il leur donne cet aspect antique qui impose le respect. Ces tentatives, qui vinrent de divers côtés et prirent des formes différentes, avaient pourtant un caractère commun : elles étaient moins l'œuvre de dévots que de politiques et furent faites dans l'intérêt de l'État plutôt que dans celui de la religion. Il nous semble aujourd'hui que, pour ranimer la foi chez les autres, il faut d'abord l'avoir soi-même; les réformes qui se sont accomplies dans diverses églises chrétiennes ont eu pour auteurs des gens pieux et convaincus. Chez les Romains, ceux qui venaient au secours de la religion en péril étaient surtout des patriotes zélés, ils ne se piquaient pas d'être des croyants sincères. Varron n'hésite pas à reconnaître qu'on racontait sur les dieux des fables absurdes; il avoue de bonne grâce que ce culte, dont il était le champion, avait été mal fait « et qu'il s'y prendrait autrement, s'il pouvait le refaire[1] »; mais il existait depuis longtemps, l'État s'était bâti sur lui, et l'on ris-

1. S. Aug., *De civ. Dei*, IV, 31.

quait, en ébranlant la base, de renverser l'édifice qu'elle soutenait. Ces défenseurs du culte officiel, on le comprend, ne pouvaient pas demander aux autres plus qu'ils n'exigeaient d'eux-mêmes. Aussi se bornaient-ils à recommander l'observation des pratiques ; quant aux croyances personnelles, la loi ne s'en était pas préoccupée, on n'avait le droit d'en demander compte à personne, et ils entendaient bien garder eux-mêmes sur ce point toute leur liberté.

Cette façon d'agir n'était pas nouvelle à Rome, et l'on pratiquait déjà ces accommodements dans l'entourage du second Africain. Cette réunion brillante de politiques et de gens d'esprit qui s'était formée autour du vainqueur de Carthage exerça, comme on sait, beaucoup d'influence sur la société romaine du VI[e] siècle. Elle comprenait des personnes d'origine et d'occupations fort diverses : on y voyait des Romains et des Grecs, des philosophes, des poëtes, des historiens mêlés à des hommes d'État et à des gens du monde. Pour parvenir à s'entendre, quand on est parti de points si éloignés, pour pouvoir jouir à l'aise des plaisirs de la société, « le plus grand bien de la vie humaine », il faut se faire des concessions réciproques ; dans ces rapports de tous les jours les oppositions s'amoindrissent et s'effacent, et les opinions qui semblaient d'abord le plus contraires trouvent moyen de se rejoindre. D'ailleurs l'homme illustre qui fut le centre de ces réunions était porté par lui-même à ces ménagements et à ces transactions. C'était une nature sage et mesurée, ennemie des extrêmes ; il essayait, en politique, de n'être d'aucun parti, les trouvant tous exagérés, et il se montrait aussi hostile aux prétentions des aristocrates, quoiqu'il leur appartînt par la naissance et les traditions, qu'à l'esprit entreprenant et factieux de la démocratie [1]. Il

1. Mommsen, *Hist. rom.*, liv. IV, ch. 2.

aimait la Grèce avec passion, mais il ne pensait pas qu'il fallût tout prendre chez elle ; il ne voulait en imiter même les meilleures choses qu'avec prudence, de peur d'altérer, par un mélange trop brusque, les grandes qualités du caractère romain. Il gardait pour la vie intérieure et retirée le charme des entretiens littéraires et philosophiques. C'est seulement après les séances du sénat ou les assemblées du forum, et pour se reposer des affaires publiques, qu'il lisait Xénophon, qu'il causait avec Panætius ou Polybe, et qu'il écoutait les pièces de Térence. Quand il remplissait les fonctions que ses compatriotes lui avaient confiées, il ne voulait être que Romain. Sa censure fut presque aussi sévère que celle de Caton, et il y eut occasion de faire fermer les écoles de danse et de chant. Quoiqu'il fût doux et humain par tempérament, il n'hésita pas à se faire l'exécuteur rigoureux des rancunes de Rome contre son ancienne rivale. Il est vrai qu'il pleura quand il vit Carthage en flammes; mais au moment où il versa ces larmes qui lui ont fait tant d'honneur, Polybe nous dit « qu'elle était tout à fait ruinée et anéantie [1] ».

Dans la façon dont Scipion et ses amis se conduisaient envers la religion de leur pays, le même esprit se retrouve. Il était difficile qu'elle pût tout à fait les contenter : leur maître, le philosophe Panætius, se trouvait être précisément un des rares stoïciens qui fût mal disposé pour les religions populaires, et les disciples suivaient sans doute l'opinion du maître. Un des personnages importants de ce groupe, le terrible railleur Lucilius, qui attaquait si durement les hommes, n'épargnait pas toujours les dieux. Ses traits tombaient quelquefois « sur les inventions des Faunus et des Numa », c'est-à-dire sur le culte national,

1. Polybe, XXXIX, 3.

et il se moquait de ceux qui le pratiquaient avec trop de crédulité. « Ils ressemblent, disait-il, aux petits enfants qui croient que toutes les statues de bronze sont vivantes et les prennent pour des hommes; eux aussi voient des réalités dans toutes ces fictions et supposent une âme cachée sous ces formes d'airain. Exposition de peintres, mensonge et chimère que tout cela [1] ! » C'est aussi tout à fait un libre penseur que Polybe. Jamais historien n'a fait à la Providence une part aussi petite que lui dans les affaires humaines : il demande qu'on n'ait recours à elle que pour les faits dont aucun raisonnement ne peut rendre compte, et réduit son rôle à n'être plus que l'explication des choses inexplicables [2]. Il n'hésite pas à dire que la religion romaine a été inventée par des politiques adroits, et les félicite sincèrement d'avoir trouvé un si bon moyen de tenir les hommes. « S'il était possible qu'un État ne se composât que de sages, une institution semblable serait inutile; mais comme la multitude est inconstante de son naturel, pleine d'emportements déréglés et de colères folles, il a bien fallu, pour la dominer, avoir recours à ces terreurs de l'inconnu et à tout cet attirail de fictions effrayantes [3]. »

Voilà sans doute ce que l'on pensait autour de Scipion, et l'on peut croire sans témérité que dans les vers de Lucilius et dans les appréciations de Polybe se retrouve la trace des entretiens de ces gens d'esprit. Cependant ceux d'entre eux qui étaient engagés dans les affaires se gardaient bien de paraître indifférents ou railleurs quand on discutait au forum et au sénat des questions religieuses. Ils affectaient, au contraire, de traiter avec le

1. Lucil., XV, 2 (édit. L. Müller). — 2. XXXVII, 4. — 3. VI, 56 : λείπεται τοῖς ἀδήλοις φόβοις καὶ τῇ τοιαύτῃ τραγῳδίᾳ τὰ πλήθη συνέχειν.

plus grand respect la religion de leur pays et s'opposaient de toute leur force aux innovations qui pouvaient l'ébranler. La première fois qu'on essaya de donner au peuple l'élection des prêtres, l'ami le plus cher de Scipion, Lælius, qui voyait les dangers de cette proposition, la combattit avec énergie, et il prononça à ce sujet un discours resté célèbre, où il faisait l'apologie du culte national. Cicéron ne pouvait pas le lire sans attendrissement, et il trouve que Lælius « parle d'or » quand il défend les institutions de Numa [1]. Ceux même qui, n'étant pas magistrats, pouvaient garder entièrement leur franc-parler, et que nous venons de voir en user volontiers, se ravisaient pourtant quelquefois et s'exprimaient d'un autre ton. Polybe blâme ses contemporains « de rejeter les opinions que leurs pères avaient sur les dieux et sur l'autre vie [2] », et Lucilius nous dit, quand il veut nous donner une mauvaise opinion de son temps : « Personne ici ne respecte les lois, la religion ni les dieux [3]. » Évidemment leur rôle est double et leurs sentiments changent suivant la situation qu'ils prennent; comme citoyens ils se trouvent portés à défendre les institutions que comme hommes ils attaquent sans scrupule.

Cette sorte de divorce entre les sentiments de la vie publique et ceux de la vie privée ne choquait alors personne, et l'on n'y trouvait aucune hypocrisie. Un magistrat, dans ses fonctions, devait avoir une attitude particulière, une façon de penser et de parler convenue; il fallait qu'il parût ignorer certaines choses qu'il savait très-bien, et qu'il exprimât des idées et des opinions qui n'étaient pas tout à fait les siennes : c'était l'usage et la règle. Tout le monde admirait les gens qui remplissaient

1. *De nat. deor.*, III, 17 : « *aureola oratio.* » — 2. VI, 56. — 3. *Fragm. incert.*, 78 (édit. L. Müller).

ce rôle avec naturel; on leur permettait, quand la représentation était finie et qu'ils étaient rentrés chez eux, de dépouiller leur dignité et de faire comme Scipion et ses amis, qui se poursuivaient à coups de serviettes autour des tables, en attendant que le dîner fut prêt [1]. Il était naturel qu'on eût l'idée d'appliquer aux croyances religieuses cette distinction commode entre l'homme et le citoyen. Elle permettait d'unir ce qu'on devait à la stabilité de l'État avec ce qu'on croyait se devoir à soi-même. Grâce à elle, on pouvait se passer sans scrupule le plaisir de discuter et de raisonner de tout, qui était devenu très-vif depuis qu'on étudiait la philosophie grecque. Cette autorisation qu'on accordait d'être incrédule chez soi, pourvu qu'on parût croyant en public, mettait tout le monde à son aise. « Il est bien difficile de nier l'existence des dieux, disait-on à un pontife. — Sans doute, répondait-il, devant le peuple assemblé; mais dans un entretien familier, devant quelques personnes, il n'y a rien de plus simple [2]. » « Nous sommes seuls, disait un augure, nous pouvons chercher la vérité sans crainte [3] »; et il établissait que la divination n'existe pas. Un personnage important de l'époque de Marius, le grand pontife Scævola, voulait qu'on distinguât soigneusement la religion du citoyen (*religio civilis*) de celle des poëtes, qui ne se composait que de fables, et de celle des philosophes, qui contenait des explications plus ou moins heureuses sur la nature et les attributs de Dieu. On peut penser des deux dernières ce qu'on voudra; mais il faut respecter l'autre [4]. Elle est, du reste, facile à contenter, elle n'exige que l'accomplissement minutieux des cérémo-

1. Horace, *Sat.*, II, 1, 72, et la note d'Acron sur ce passage. — 2. Cic., *De nat. deor.*, I, 22. — 3. Cic., *De div.*, II, 12. — 4. S. Aug., *De civ. Dei*, IV, 27.

nies ordonnées par les rituels sacerdotaux. Voilà quel était le dernier mot de la sagesse romaine au sujet de la religion.

Si l'on veut apprécier ce que produisit ce système, il faut chercher à connaître où en étaient à Rome les croyances religieuses vers la fin de la république. Notre première idée pour le savoir est d'interroger les œuvres de Cicéron, qui contiennent, comme on sait, toute la vie de son temps. Malheureusement, les renseignements qu'elles nous donnent à ce propos sont assez confus ; ils diffèrent suivant la nature de l'ouvrage où l'on va les prendre. Cicéron semble changer de sentiment sur la religion avec le public auquel il s'adresse. Ses discours, ses traités dogmatiques, sa correspondance, qui nous le montrent successivement comme citoyen, comme philosophe et comme homme, nous le font voir sous trois aspects divers. Dans ses harangues judiciaires ou politiques, quand il parle en homme d'État, il tient à passer pour un croyant sincère. Il énumère complaisamment les miracles qui ont annoncé la gloire de son consulat [1]. Son ennemi Clodius ayant été tué au pied du mont Albain, où l'on adorait Jupiter, et devant le temple de la Bonne Déesse, il en prend occasion de composer une tirade pathétique et de montrer que les dieux finissent toujours par punir les impies [2]. Ailleurs, au sujet de prodiges observés par les haruspices et auxquels il fait profession de croire, il déclare solennellement que « quelque goût qu'il ait pour les lettres, il ne s'est jamais livré tout à fait à cette littérature qui éloigne et détourne de la religion [3] ».

Il aimait pourtant beaucoup la philosophie, et sa philosophie n'était pas de celles dont la religion romaine

1. *Catil.*, III, 8. — 2. *Pro Mil.*, 31. — 3. *De har. resp.*, 9

pût tirer un grand avantage. Nous trouvons parmi ses œuvres un traité sur la *Nature des dieux*, et un autre sur la *Divination*. Dans tous les deux, il maltraite beaucoup les religions populaires; il raille, sans se gêner, les dieux et leurs fables, les devins et leurs miracles. Le dernier est net, ferme, précis, sans hésitation ni sous-entendu; Cicéron y dit sincèrement sa pensée. Il détruit les arguments de ceux qui prétendent qu'il y a une science pour connaître l'avenir, et ne veut pas permettre qu'on mette la superstition sous la protection de la philosophie. Il était pourtant augure et en tirait vanité; nous savons qu'il accomplissait régulièrement ses fonctions et qu'il n'a jamais songé à les quitter. On a eu tort de lui en faire un crime : il pouvait les garder sans se mettre tout à fait en désaccord avec ses principes. « Quoi qu'on pense des auspices, dit-il, il faut les conserver pour ne pas choquer les opinions du peuple et à cause des services qu'ils peuvent rendre à l'État [1]. » La divination en soi n'est qu'une chimère, mais dans des mains habiles elle peut empêcher une assemblée populaire de commettre quelques sottises. L'augure, en intervenant au bon moment, retarde l'élection d'un homme dangereux ou le vote d'une loi funeste : c'est un répit laissé au bon sens public pour se reconnaître; si fragile que soit cette dernière barrière, il est bon de la conserver au moment où les autres sont détruites, et quand les factieux attaquent l'État de tous les côtés. Nous ne trouvons donc rien qui nous embarrasse dans le traité de la *Divination*. L'autre ouvrage est plus difficile à comprendre : les conclusions en sont moins nettes, ou plutôt il n'a pas de conclusions. Cicéron y réfute les opinions émises par les philosophes grecs sur la nature des dieux; il ne songe pas à nous dire

1. *De div.*, II, 33.

quelle est la sienne, ni s'il en a une. Nous sortons de ce grand débat, où s'agitent les questions les plus graves, incertains, hésitants, sans pouvoir démêler les sentiments de l'auteur et le dessein de son livre. Il y introduit un grand personnage, Cotta, qui, sous prétexte d'attaquer la manière dont les stoïciens démontrent l'existence de Dieu et la Providence, les compromet toutes les deux. Cotta raisonne tout à fait comme un théologien catholique qui cherche à ruiner tous les systèmes et à démontrer l'impuissance de la raison pour rendre la révélation plus nécessaire. Il déclare qu'en fait de religion il veut tout à fait s'en tenir à celle qu'ont instituée ses ancêtres. La philosophie lui est suspecte, elle ébranle les croyances qu'elle prétend affermir [1]. Aussi prend-il pour maîtres les Coruncanius, les Scipion, les Scævola, et non pas un Zénon, un Cléanthe ou un Chrysippe. « On a le droit, dit-il, de demander à un philosophe la preuve de ses opinions, tandis qu'il faut accepter même sans preuve celles de nos aïeux [2]. » Cotta parle en pontife, mais en s'exprimant ainsi il se trompe vraiment d'époque. Quand ce traité fut composé, la république n'existait plus. L'avénement d'un régime nouveau avait ébranlé ou détruit les institutions anciennes. Il n'était plus possible de faire uniquement reposer les croyances religieuses sur des traditions à moitié perdues, et c'était vouloir leur ruine entière que de leur donner des appuis qui s'écroulaient. Nous savons que ceux qui lurent cet ouvrage, à ce moment de désarroi, pour y chercher des raisons de croire, furent déconcertés ; de nos jours, on a cru surprendre dans cette absence de conclusions formelles un athéisme qui se déguise. C'est, je crois, aller trop loin. Ces négations hardies ne conviennent guère à Cicéron et répugnent

1. *De nat. deor.*, III, 4. — 2. III, 2.

à sa nature comme à ses opinions ordinaires. Il s'en est plus tard défendu ; il affirme qu'« il n'a pas voulu nier l'existence des dieux, mais seulement réfuter les preuves qu'en donnaient les philosophes[1] »; et, quand on le connaît, ce dessein n'est pas invraisemblable. Il faisait profession d'être de la secte académique, c'est-à-dire qu'étant irrésolu par tempérament, il essaya de se prouver qu'il devait l'être par principe. L'étude de ces systèmes grecs qui se brisaient les uns contre les autres l'avait rendu fort indécis. Moins les opinions de tous les philosophes lui paraissaient sûres, plus il était choqué de leur dogmatisme pédant. Il ne pouvait supporter, ni ces épicuriens « qui ne veulent douter de rien et parlent des choses divines avec tant d'assurance, qu'ils semblent toujours revenir tout fraîchement de l'assemblée des dieux[2] »; ni ces stoïciens qui abondent si volontiers dans leur propre sens et débitent de telles exagérations sur la Providence, « qu'on dirait vraiment, à les entendre, que les dieux eux-mêmes ont été fabriqués pour l'usage des hommes[3] ». Non-seulement il trouve leurs raisons peu solides, mais il s'irrite de les voir si confiants et si décidés. Il éprouve, en les entendant parler avec cette arrogance, l'impression que ressentent les esprits incertains en présence d'affirmations trop tranchantes : elles les impatientent et leur donnent la tentation de sortir de leur réserve pour affirmer des opinions contraires. C'est ce qui sans doute entraîne Cicéron dans cet ouvrage un peu au delà de sa pensée véritable et le fait paraître plus sceptique qu'il ne l'était réellement. Il ne l'est plus dans ses autres traités philosophiques. Partout il affirme l'existence de Dieu, qui lui paraît suffisamment démontrée par le con-

1. *De divin.*, I, 2. — 2. *De nat. deor.*, I, 8. — 3. *De nat. deor.*, I, 2.

sentement de tous les peuples ; il aime à développer les belles doctrines de Platon sur l'immortalité de l'âme, et son ton, quand il en parle, est pénétrant et convaincu. Il les avait exposées à la fin de sa *République*, il y revient dans ses *Tusculanes*. A mesure que le temps s'assombrit et que l'avenir paraît plus menaçant, il s'attache avec plus de force à cette dernière espérance. Il nous semble qu'il devait y songer souvent aux heures de tristesse et de péril, et nous sommes tenté de croire que si sa mort avait été moins brusque, il aurait voulu, comme Caton d'Utique, ne prendre congé de la vie qu'après avoir relu le *Phédon*.

Mais ici nous nous trompons encore, sa correspondance nous le prouve ; elle ne confirme pas l'opinion que ses discours ou ses ouvrages philosophiques nous donnaient de lui, et nous le montre sous un troisième aspect, différent des deux autres. Nous avons déjà dit que la religion n'y tient aucune place, pas plus celle des philosophes que celle du peuple. Dans ce millier de lettres, écrites à des personnages si divers et pour des occasions si variées, il ne lui arrive jamais d'aborder, même en passant, les questions qu'il avait proclamées les plus importantes de toutes et qui devaient être, selon lui, la principale occupation d'un esprit sensé [1]. Il a vu périr sa fille qu'il adorait, il a presque assisté à la ruine de son pays ; jamais en ces tristes moments une idée religieuse n'a traversé son esprit, jamais il n'a cherché à oublier les amertumes de la vie présente par les perspectives de la vie future. Quand la fin approche, il n'a pas d'autres consolations à offrir à lui ou aux autres que celles des épicuriens qu'il a si vivement combattus. « Heureux, dit-il, nous devons mépriser la mort ; malheureux, il

1. *De nat. deor.*, II, 1.

nous faut la souhaiter, car il ne reste plus aucun sentiment après elle [1]. » Ces nobles espérances d'immortalité dont il a rempli ses ouvrages ne lui reviennent jamais à la pensée dans ses malheurs ou dans ses périls. Il semble ne les avoir exprimées que pour le public et n'en fait pas d'usage lui-même; elles sont restées dans ses livres et ne paraissent pas avoir pénétré dans sa vie. Celui que nous avons vu tour à tour serviteur respectueux des dieux de son pays et partisan passionné des doctrines philosophiques de la Grèce n'est plus ici qu'un indifférent.

Les contemporains de Cicéron lui ressemblent ; on retrouve chez eux les mêmes contradictions que nous avons signalées dans ses ouvrages, et elles aboutissent au même résultat, l'indifférence. On ne peut pas dire sans doute que la vieille religion n'eût pas conservé de fidèles; les femmes surtout en pratiquaient pieusement toutes les cérémonies. Cicéron mande à son ami Atticus que sa grand'mère est morte du déplaisir que lui causait son absence « et de la frayeur qu'elle avait eue que quelque accident n'empêchât de célébrer les fêtes de Jupiter [2] ». On sait que la femme de Cicéron, Terentia, était très-dévote et que son mari la chargeait de faire pour lui des sacrifices à Esculape quand il était guéri de quelque malaise [3]. Il se trouvait aussi des hommes, et probablement en grand nombre, qui restaient attachés aux croyances anciennes. Appius était un augure convaincu, plein de confiance dans les poulets sacrés [4]. Lentulus, le complice de Catilina, qui s'était chargé de mettre le feu à Rome, croyait aux oracles de la Sibylle [5]. Milon, comme

1. *Ad fam.*, v, 16. Voyez aussi vi, 21, 3. — 2. *Ad Att.*, i, 3. — 3. *Ad fam.*, xiv, 7. — 4. Cic., *De leg.*, ii, 13. Appius évoquait aussi les morts. — 5. Cic., *Cat.*, iii, 5.

un brigand italien de nos jours, fit un vœu avant de tuer Clodius, et s'en acquitta dévotement lorsque son ennemi fut mort [1]. Quand Marius, pour ne pas assister au retour de Metellus, son ennemi, que le peuple rappelait à Rome, partit pour l'Asie, il feignit d'aller faire un pèlerinage au temple de la Mère des dieux [2] : il pensait sans doute que ce prétexte paraîtrait assez plausible. Il arrivait quelquefois aussi aux moins crédules d'être pris d'accès subits de crédulité. Sylla, qui avait volé les trésors de Delphes, portait sur lui une petite image d'Apollon qu'il embrassait de temps en temps, comme Louis XI, et à laquelle il adressait de ferventes prières quand il était menacé de quelque péril [3]. C'était surtout aux pratiques des cultes étrangers qu'on avait recours dans les moments d'inquiétude et de terreur soudaines. La réputation des anciens oracles était fort diminuée. Varron prétend que « leur voix effrayante ne se faisait plus entendre dans les forêts [4] ». Delphes avait perdu tout son crédit [5]; mais, en revanche, on consultait beaucoup les astrologues et les chaldéens. Marius avait la plus grande confiance dans une Syrienne, la prophétesse Martha, qui lui avait été recommandée par sa femme; il l'emmenait avec lui dans sa litière et sacrifiait d'après ses ordres [6]. Le bruit courait que Vatinius, qui se prétendait pythagoricien et se moquait des auspices, essayait d'évoquer les morts en leur immolant les enfants [7]. Il y avait donc encore

1. Ascon., *Schol. Cic.*, édit. Orelli, II, p. 41. — 2. Plut., *Marius*, 31. — 3. Plut., *Sulla*, 29. Plutarque raconte une histoire plaisante à propos de ce vol fait à Delphes. Sylla avait envoyé pour prendre le trésor le Locrien Caphis, qui hésita beaucoup à commettre ce sacrilége. Caphis écrivit à Sylla qu'un miracle s'était produit et qu'on avait entendu résonner la lyre d'Apollon. Sylla lui répondit que c'était la preuve que le dieu était enchanté qu'on lui prît son argent. (Plut., *Sulla*,) 12. — 4. *Menipp. Fragm.*, p. 173, édit. Riese. — 5. Cic , *De div.*, I, 19. — 6. Plut., *Marius*, 17. — 7. Cic., *In Vatin.*, 6.

beaucoup de croyants et de superstitieux à la fin de la république romaine. Lucrèce le constate quand il dit que la peur multiplie tous les jours les temples des dieux sur la terre [1]; il le prouve encore mieux par la violence de sa polémique : on ne s'emporte ainsi, on ne se donne tant de peine que lorsque l'on combat un ennemi qu'on sait redoutable. Il me semble pourtant qu'à tout prendre, parmi les lettrés et les gens riches, les indifférents devaient être les plus nombreux. La correspondance de Cicéron ne nous le montre pas seul, elle nous fait connaître toute la société distinguée de ce temps. Aucune ne fut plus étrangère à ce que les modernes appellent la vie religieuse. Tous ceux qui font alors quelque figure dans le monde se livrent au monde tout entiers; ils ne sont occupés que de leurs plaisirs ou de leurs affaires. En général, ils se donnent pour épicuriens, ce qui leur permet de ne pas s'occuper des dieux pendant qu'ils vivent et de n'avoir aucun souci de ce qui leur arrivera après leur mort. Ils le sont au sens le plus grossier du mot, comme ce Pison que Cicéron appelle « un philosophe sorti d'une étable à pourceaux [2] ». Ils semblent l'être non-seulement en théorie et en pratique, mais de tempérament et d'instinct, tant ils sont à l'aise dans cette doctrine! C'est le caractère de presque toute cette jeunesse qui paraît dans les lettres de Cicéron, des plus fermes républicains comme Cassius, aussi bien que des Curion et des Dolabella, qui aidèrent César à renverser la république. C'est de ce côté, c'est-à-dire vers cette préoccupation exclusive des choses matérielles et cette indifférence absolue des intérêts religieux, que s'acheminait cette société élégante, et elle aurait à la longue entraîné tout le reste avec elle; car c'est l'usage que les

1. Lucr., v, 1166. — 2. *In Pis.*, 16.

gens riches et lettrés forment l'opinion publique : la foule, qui a les yeux sur eux, finit toujours par conformer ses sentiments à leurs idées, comme elle règle ses mœurs sur leurs exemples.

Voilà quelles furent les conséquences de cette séparation qu'on avait voulu établir entre la religion du citoyen et celles des philosophes ou du peuple. On avait cru que, pour sauver les anciennes institutions, il suffisait de les mettre à part du reste, et qu'on pouvait sans danger permettre de penser et de dire des dieux ce qu'on voulait, à la condition d'accomplir exactement les cérémonies consacrées; tandis qu'on poursuivait un grand personnage, M. Æmilius Scaurus, pour avoir négligé quelques sacrifices [1], on laissait César, grand pontife, nier impunément l'immortalité de l'âme devant le sénat. On en était ainsi venu à une sorte de formalisme vide, qui, n'étant soutenu par rien, devait un jour ou l'autre s'effondrer. Quand les gens sages, que la philosophie grecque avait instruits de leurs devoirs, entendaient vanter cette piété des conservateurs romains, qui consistait à sacrifier à des dieux auxquels on ne croyait plus, ils répondaient : « La piété, ainsi que les autres vertus, ne peut pas consister en de vains dehors [2] », et comme il leur coûtait de se rendre complices de ce mensonge, ils ne sacrifiaient plus qu'avec négligence. On s'était trompé quand on avait espéré qu'en isolant les pratiques de toute réflexion et de toute croyance, on pourrait les faire durer plus longtemps : des rites qui ne disent rien à l'esprit ni à l'âme cessent bientôt d'être régulièrement accomplis. Cicéron regardait le maintien des auspices

1. Meyer, *Orat. Rom. fragm.*, p. 256. Il faillit être condamné. — 2. Cic., *De natura deorum*, I, 2 : « *In specie fictæ simulationis, sicut reliquæ virtutes, pietas inesse non potest.* »

comme nécessaire au salut de la République, mais les auspices n'étaient vraiment plus de son temps qu'une comédie; on y répétait de vieilles formules auxquelles on n'attachait plus aucun sens, et l'augure ne se faisait pas scrupule d'affirmer qu'il avait tonné à gauche, quand il n'avait pas tonné du tout[1]. On pouvait donc prévoir qu'un jour ou l'autre ces cérémonies, qui n'intéressaient plus personne, seraient tout à fait abandonnées, et la religion officielle, qu'on avait seule voulu sauver, était inévitablement condamnée à périr. Déjà la décadence en était sensible : les temples tombaient en ruine, les biens des dieux étaient mis au pillage; on n'hésitait pas à s'emparer des bois sacrés pour agrandir ses domaines, et Cicéron rapporte qu'un grand seigneur avait un jour volé sans façon une chapelle sur le Cœlius[2]. Le droit pontifical se perdait[3], beaucoup d'anciennes fêtes ne se célébraient plus, des sacerdoces importants avaient cessé d'être occupés, l'indifférence régnait partout; et Varron déclarait solennellement, en tête de ses *Antiquités divines*, qu'il craignait que la religion romaine ne pérît bientôt, « non par l'attaque de quelque ennemi, mais par la négligence des fidèles[4] ». C'est en cet état d'affaiblissement visible et de ruine prochaine que la trouva l'empire.

1. Cic., *De divin.*, II, 34. Denys d'Halicarnasse, II, 6. — 2. Varron, *De ling. lat.*, V, 49. Cic., *De har. resp.*, 15. — 3. Cic., *De orat.*, III, 33. — 4. S. Aug., *De civ. Dei*, VI, 2.

LIVRE PREMIER

LA RELIGION ROMAINE PENDANT LE SIÈCLE D'AUGUSTE

LIVRE PREMIER

LA RELIGION ROMAINE PENDANT LE SIÈCLE D'AUGUSTE

CHAPITRE PREMIER

RÉFORMES RELIGIEUSES ET MORALES D'AUGUSTE.

I

Politique d'Auguste au sujet de la religion romaine. — Était-il un croyant sincère ? — Il conçoit le projet d'appuyer son gouvernement sur la religion. — Signification religieuse du nom d'Auguste.

Quand Auguste se vit le maître de l'empire ou sur le point de l'être, il s'occupa de fonder un gouvernement qui pût se maintenir. « C'était sa principale ambition, disait-il plus tard aux Romains dans un de ses édits, de laisser à son pays des institutions durables [1]. » Mais un établissement politique n'a quelque chance de durer que s'il repose sur un fondement solide, et autour de lui tout était en ruine. La république venait d'achever de périr à Philippes ; l'aristocratie avait été décimée par les proscriptions ou sur les champs de bataille ; le peuple n'était plus qu'un amas d'affranchis ou d'étrangers sans patriotisme et sans traditions. Il lui était donc nécessaire de chercher ailleurs un appui.

1. Suét., *Aug.*, 28.

La vieille religion romaine, nous venons de le voir, avait sans doute beaucoup perdu de sa puissance ; c'était pourtant un des seuls éléments conservateurs qui subsistât dans cette société en débris. Malgré sa décadence visible, on s'obstinait à croire qu'elle ne devait pas périr. Lorsque Horace disait « que ses vers seraient chantés tant que le pontife monterait les degrés du Capitole accompagné de la vestale silencieuse [1] », il voulait leur prédire l'immortalité. Elle avait moins souffert que tout le reste des évènements terribles qui venaient d'emporter l'ancien gouvernement ; on peut même dire qu'ils lui avaient été plutôt utiles que nuisibles. Lucrèce fait remarquer combien le malheur et le danger rendent l'homme accessible à la crainte des dieux et aux terreurs de l'autre vie : ceux qui se disent les moins crédules « immolent alors des brebis noires et font des sacrifices aux mânes [2] ». Il en est des nations comme des individus : ces grands coups qui les menacent ou qui les frappent les ramènent à la religion. Les oracles et les prophéties jouèrent un grand rôle pendant la guerre civile ; il y avait beaucoup de devins dans le camp de Pompée, et ils ne manquaient pas de lui prédire la victoire [3]. Au milieu de ces grands seigneurs légers et railleurs, Nigidius Figulus consultait les étoiles, Appius Claudius interrogeait les morts. On désirait avec ardeur connaître l'avenir, et, comme on était malgré soi inquiet et troublé, on ajoutait foi au moindre présage [4]. Les sceptiques eux-mêmes se

1. *Carm.*, III, 30, 8. — 2. III, 52. — 3. Cic., *De div.*, II, 24 et 47. — 4. Cicéron rapporte (*De div.*, I, 32) que quelques jours avant Pharsale, il était à Dyrrhachium avec quelques personnages politiques, et que Q. Coponius qui commandait, en qualité de propréteur, la flotte des Rhodiens, vint lui annoncer qu'un matelot grec avait prédit qu'avant un mois la Grèce serait inondée de sang, que Dyrrhachium serait pillé, et qu'on se sauverait sur les vaisseaux en laissant derrière soi

sentaient ébranlés dans leur incrédulité. En sa qualité d'épicurien, Cassius pensait que la Divinité ne s'occupe pas des choses humaines ; il disait pourtant à Brutus, quelque temps avant Philippes, « qu'il voudrait bien pouvoir croire que les dieux soutiennent la cause la plus juste et qu'il en serait plus confiant dans le succès [1] ». En ce moment, où tout allait périr, beaucoup devaient éprouver comme Cassius le besoin de croyances solides : se voyant près de l'abîme, ils se retournaient vers les opinions du passé pour s'y retenir. Il est donc vrai de dire que la religion romaine profita des désastres de Rome, et qu'après la ruine de la république elle était une des forces qu'on pouvait employer pour relever la société. César lui-même s'en aperçut : malgré le peu de goût qu'il témoignait pour elle, il semble qu'à la fin de sa vie il ait eu quelque dessein de s'en servir dans ses projets de restauration politique [2]. Auguste en comprit bien mieux encore l'importance, et l'on peut dire, sans exagération, qu'il appuya son gouvernement sur elle.

Ce prince qui entreprit de restaurer la religion de son pays était-il un croyant sincère ? Il serait bien difficile de l'affirmer. Antoine l'accusait d'avoir un jour, dans une débauche de jeunesse, parodié avec ses amis un festin de l'Olympe. Il s'était passé, dans ce repas des douze dieux, des scènes si scandaleuses qu'au dire d'un poëte, les divi-

l'incendie. Il ajoute qu'il fut assez ému de cette prédiction, et que Varron et Caton, malgré la fermeté de leur esprit, en furent surtout fort troublés.

1. Plut., *Brut.*, 37. — 2. Il avait accepté, comme grand pontife, la dédicace du grand ouvrage de Varron sur les *Antiquités divines*, et de celui de Granius sur les *Indigitamenta;* on en peut conclure qu'il encouragea leurs travaux. En 708, il donna au peuple le spectacle de le voir monter à genoux l'escalier du Capitole (Dion, XLIII, 21). En 710, il encouragea la création d'un nouveau collége de prêtres (*Luperci Julii*), qui fut fondé en son honneur (Dion, XLIV, 6).

nités du ciel s'étaient voilé la face et que Jupiter avait quitté le Capitole pour ne pas les voir [1]. Ce qui est sûr, c'est qu'Auguste était fort superstitieux ; il faisait grande attention aux présages, et quand par hasard il avait mis le matin son soulier gauche à son pied droit, il redoutait un accident toute la journée. Il avait soin de ne jamais se mettre en route le lendemain des nundines et de ne commencer rien de sérieux le jour des nones. A la suite d'un songe qu'il regarda comme un avertissement divin, il prit l'habitude de mendier une fois par an : il se tenait ce jour-là à la porte de son palais et tendait la main au peuple [2] ; mais toutes ces pratiques superstitieuses ne prouvent pas qu'il crût à la religion de son pays ou à aucune autre. César, qui faisait profession publique d'incrédulité, ne montait jamais en voiture sans prononcer une formule magique qui devait le préserver de tout accident [3]. Dans tous les cas, quand le zèle religieux d'Octave ne serait qu'une sorte de rôle qu'il s'imposait, il faut reconnaître que la nature l'avait parfaitement disposé à le jouer. Ce jeune homme grave et froid, qui dans sa conduite et dans ses paroles prit de bonne heure l'habitude de ne rien laisser au hasard, qui ne connaissait d'abandon avec personne, qui écrivait d'avance ses entretiens les plus intimes, de peur de s'y livrer plus qu'il ne voulait, ce politique minutieux et méthodique, ami de la régularité, si scrupuleux en toute chose à respecter les apparences, devait se sentir un penchant naturel pour un culte qui ne se composait guère que de pratiques et ne tenait qu'à l'extérieur et aux dehors de la dévotion. Ces affinités que la vieille religion avait avec sa nature

1. Suét., *Aug.*, 70. — 2. Suét., *Aug.*, 90, 91. — 3. Pline, XXVIII, 2 (4).

l'aidèrent sans doute à comprendre les services qu'elle pourrait rendre à sa politique.

Octave paraît avoir conçu d'assez bonne heure le plan qu'il suivit pendant toute sa vie. En 714, deux ans à peine après l'époque où, contrairement aux lois religieuses de Rome, il élevait, avec ses collègues, un temple à Sérapis [1], où il punissait si cruellement les habitants d'une ville d'Italie coupables d'avoir rendu quelques honneurs aux citoyens qui étaient morts pour la république [2], il manifesta l'intention de revenir aux institutions anciennes, et tendit la main aux débris du parti républicain [3]. Dès ce moment il prit l'habitude de ne plus parler qu'avec respect du passé et parut travailler à le faire revivre. Sextus Pompée n'était pas tout à fait vaincu, et il était encore très-douteux qu'Octave devînt le maître du monde, lorsqu'en 717 Virgile commença à composer ses *Géorgiques*. Le poëte dit lui-même que Mécène lui avait demandé cet ouvrage [4]. Ce n'était probablement pas pour satisfaire son goût personnel que cet ami des plaisirs raffinés de la ville faisait chanter par Virgile « la gloire de la divine campagne ; » mais son maître et lui n'oubliaient pas que les champs avaient été l'école de la grandeur romaine, ils voulaient y ramener cette génération épuisée pour lui rendre, avec ses vieilles habitudes et ses anciennes croyances, sa première vigueur. En 722, quand Octave fut sur le point de partir contre Antoine, il se rendit, en qualité de fécial, au temple de Bellone et il accomplit toutes les cérémonies en usage dans l'ancien temps pour déclarer la guerre [5]. A ce moment solennel « où l'Italie entière, la Gaule,

1. Dion, XLVII, 15. — 2. Suét., *Aug.*, 12. — 3. Dion, XLVIII, 29. — 4. *Georg.*, III, 41 : « ... *tua, Mæcenas, haud mollia jussa.* » — 5. Dion, L, 4.

l'Espagne, l'Afrique, la Sicile, la Sardaigne, venaient lui jurer fidélité et le proclamer leur chef contre l'ennemi commun [1] », il tenait surtout à éloigner des esprits l'idée que c'était la guerre civile qui recommençait. Il n'était question que de combattre les Égyptiens, et c'est à peine si, dans les écrits du temps, on prononce le nom d'Antoine ; mais, en revanche, on parle sans cesse de cette reine étrangère, entourée de son troupeau d'eunuques, qui osait dire, lorsqu'elle avait la tête échauffée par son vin de Maréotis, qu'elle venait brûler le Capitole [2]. Octave était donc le véritable représentant de la patrie et de la religion romaine menacées. Virgile le montre entouré du sénat et du peuple, portant sur son vaisseau les Pénates, et secouru par les dieux de Rome [3]. Il est là, dans cette attitude de héros national et religieux qu'il se donnera toute sa vie : en le dépeignant sous ces traits, comme le protégé des dieux et le protecteur de leur culte, son poëte chéri l'a certainement représenté ainsi qu'il voulait l'être.

Rien ne fait mieux comprendre le caractère qu'il souhaitait donner à son pouvoir que le nom qui lui fut décerné par le sénat en 727 et qu'il parut accueillir avec tant de reconnaissance. Il s'agissait pour lui de rompre solennellement avec son passé. Il en avait déjà répudié les actes : l'année précédente, il venait de décider que toutes les lois que ses collègues ou lui avaient faites pendant les troubles civils seraient abolies jusqu'à son sixième consulat [4]. Certes on ne pouvait pas se condamner plus formellement soi-même, reconnaître l'injustice des mesures qu'on avait prises, avouer aux yeux du monde l'illégalité du pouvoir qu'on avait exercé. Il

1. Mommsen, *Res gestæ divi Augusti*, p. 69. — 2. Hor., *Carm.*, I, 37, 7. — 3. *Æn.*, VIII, 678. — 4. Dion, LIII, 2.

voulut pourtant aller plus loin, et marquer avec plus d'évidence encore, en prenant un nom nouveau, qu'il entendait se séparer tout à fait de sa vie d'autrefois. Ce nom, c'est le sénat qui fut chargé de le trouver, et l'on pense bien que ce corps si docile ne se décida pas sans consulter les préférences du maître. On songea d'abord à l'appeler Romulus, ce qui, dit-on, lui plaisait assez : il était fier qu'on parût le regarder comme le second fondateur de Rome ; mais l'habile Munatius Plancus fit prévaloir le nom d'*Auguste*. C'était un terme emprunté à la langue sacerdotale ; il désignait, dans les vieux rituels, les temples consacrés selon les rites [1]. « En l'appelant ainsi, dit Florus, il semblait que de son vivant même on voulût lui donner un avant-goût de l'apothéose qui l'attendait [2]. » Et Végèce prétend que lorsqu'un prince reçoit ce nom, il devient aussitôt une sorte de dieu présent et corporel, auquel on doit tous ses hommages [3]. C'est là véritablement l'idée qu'Octave voulait qu'on eût de son pouvoir ; il semblait proclamer, en prenant ce titre d'Auguste, qu'il était investi d'une autorité divine et qu'il fallait le regarder comme le représentant des dieux sur la terre.

1. Ovide, *Fast.*, I, 609. — 2. IV, 12, *ad finem*. — 3 II, 5

II

Ce qu'Auguste fit pour la religion romaine. — Respect qu'il témoigne pour elle. — Il rebâtit les temples. — Il remet en honneur les anciens usages. — Cultes nouveaux qu'il établit. — Vénus Mère. — Mars Vengeur. — Apollon Palatin. — Ses réformes morales. — Lois Juliennes. — Succès qu'obtinrent d'abord ses institutions morales et religieuses. — Jeux séculaires.

Auguste travailla pendant tout son règne à restaurer la religion romaine et à lui rendre l'autorité qu'elle avait perdue. Il savait bien que ce n'était pas une entreprise facile, et que des changements de ce genre ne s'imposent pas par décret ; aussi essaya-t-il d'agir sur ceux qui l'approchaient par ses exhortations et par son exemple. Quand il fut grand pontife, il voulut montrer qu'il prenait ses fonctions au sérieux. Il se soumettait avec affectation à toutes les exigences du rituel, même à celles qui semblaient convenir le moins à sa haute fortune, et nous savons par Suétone qu'il ne portait jamais de vêtements que ceux qui avaient été tissés par sa femme ou par sa fille [1]. Lorsqu'il eut le malheur de perdre l'un des siens, sa sœur qu'il aimait tendrement, son gendre Agrippa, son beau-fils Drusus, il voulut, selon l'usage, prononcer leur oraison funèbre, mais pendant qu'il parlait, un voile le séparait du cadavre, parce qu'il n'était pas permis à un pontife de voir un mort [2]. Quoiqu'il eût beaucoup à faire, il ne négligeait pas d'assister aux réunions des colléges sacerdotaux dont il faisait partie, et nous le voyons, quelques mois avant sa mort, prendre

1. Suét., *Aug.*, 73. — 2. Dion, LIV, 28, 35.

part aux cérémonies des frères Arvales[1]. Il souhaitait que l'exemple qu'il donnait d'obéir scrupuleusement à la loi religieuse fût suivi par les personnages importants de l'empire. Pour que le sénat apportât dans l'accomplissement de ses fonctions un esprit plus grave et plus pieux, il ordonna que chaque sénateur, en se rendant à sa place, s'approchât de l'autel du dieu dans le temple duquel on était réuni, et lui offrît du vin et de l'encens[2]. En même temps il essayait d'entraîner l'opinion publique par le moyen de ces grands poëtes qui l'entouraient et qui se montrèrent si empressés à servir ses desseins. Les Horace, les Virgile, les Properce, les Ovide, tous ceux que Rome écoutait le plus volontiers l'entretenaient sans cesse de ses anciennes légendes ; ils lui rappelaient qu'elle devait ses succès à sa piété, et « que c'était en se soumettant aux dieux qu'elle avait soumis le monde ». La poésie prêtait du charme à cette vieille mythologie, et ce monde léger était surpris d'entendre parler sans sourire de Janus et de ses surnoms ou des fêtes naïves des Lupercales et des Palilies. C'était assurément un progrès ; mais qu'il en restait à faire, pour rendre à cette religion en déclin le prestige dont elle avait autrefois joui !

Ce qui était plus facile que de ranimer des croyances éteintes, c'était de rendre son éclat au culte, d'augmenter les priviléges du sacerdoce, de rétablir d'anciennes cérémonies, de relever les temples. Ces réformes matérielles et extérieures sont vraiment les seules qui soient de la compétence de l'autorité civile ; Auguste le comprit bien. Quand son règne commença, les temples de Rome étaient presque tous en ruine ; les plus anciens, les plus célèbres avaient été dévastés par des incendies ou péris-

1. Marini, *Arvali*, tab. 1. — 2. Suét., *Aug.*, 35.

saient de vieillesse : celui de Jupiter Férétrien, fondé par Romulus, avait perdu sa toiture et ses murailles ne tenaient plus [1]; celui de Juno Sospita était désert et souillé d'ordures [2]. « L'araignée, disait Properce, tisse sa toile et les mauvaises herbes croissent dans la demeure solitaire des dieux [3]. » Auguste fit honte de ce délabrement des temples aux descendants de ceux qui les avaient construits ; il demanda aux héritiers des grandes familles, quand il en restait, de réparer les monuments qui portaient le nom de leurs ancêtres [4]; lui-même en fit reconstruire un grand nombre, qu'il énumère avec complaisance dans l'inscription d'Ancyre. Après les avoir bâtis, il dépensa des sommes considérables pour les orner; il évalue à 100 millions de sesterces (20 millions de francs) les dons qu'il consacra dans ces divers édifices [5]. Il plaça dans la chapelle de Jupiter, au Capitole, pour plusieurs millions de perles et de pierres précieuses [6]. Non content de ces travaux de détail qui rendaient au culte des dieux sa splendeur et embellissaient Rome, il prit en 726 une mesure générale. « Pendant mon sixième consulat, nous dit-il dans l'inscription d'Ancyre, j'ai refait à Rome, par l'ordre du sénat, quatre-vingt-deux temples, n'en négligeant aucun de ceux qui avaient alors besoin d'être réparés [7]. » Cette munificence, qui s'étendait à tous les monuments religieux, frappa beaucoup l'opinion publique ; elle fut chantée par les poëtes, qui ne manquaient aucune occasion de célébrer les actes de l'empereur. « Sous lui, disait Ovide, les édifices sacrés ne connaissent plus la

1. Corn. Nép., *Vita Attici*, 20. — 2. Jul. Obseq., 55. — 3. Prop., II, 6, 35. — 4. Suét., *Aug.*, 29. — 5. Mommsen, *Res gestæ divi Aug.*, p. 60. — 6. Suét., *Aug.*, 30. M. Mommsen pense que les chiffres donnés par Suétone ne sont pas exacts et que le texte est corrompu. — 7. Mommsen, *Res gestæ*, etc., p. 58.

vieillesse. Ce n'est pas assez d'être utile aux hommes, il oblige même les dieux. O saint fondateur de temples! O toi qui répares les monuments ruinés, puissent les dieux te rendre tout ce que tu fais pour eux [1] ! »

Le plus grand théologien de l'époque de César, Varron, attribuait la décadence de la religion romaine à l'ignorance et à l'abandon des anciens rites, et il consacra son livre des *Antiquités divines* à les faire connaître. Auguste pensait sans doute comme lui, et il ne négligea rien pour rétablir ces pratiques dont Varron regrettait la perte. Les vieilles cérémonies de l'*Augurium salutis*, dans lesquelles les augures priaient les dieux pour la prospérité de l'État, étaient négligées depuis la guerre de Mithridate; il les fit célébrer de nouveau [2]. Il rendit tout leur éclat aux fêtes de Luperques, interrompues pendant la guerre civile, et qui après lui devaient encore durer quatre siècles [3]; il renouvela les jeux séculaires et ceux des carrefours; il ajouta plusieurs jours aux Saturnales [4]. Il augmenta le nombre des prêtres, il accrut leurs privilèges, surtout ceux des Vestales, pour lesquelles il professait un respect particulier. « Comme à la mort de l'une d'elles qu'il s'agissait de remplacer, il voyait beaucoup de personnes faire toute sorte de brigues pour obtenir que leur fille ne fût pas choisie, il déclara avec serment que si quelqu'une de ses petites-filles avait l'âge requis il l'offrirait très-volontiers [5]. » On n'avait plus nommé de flamine de Jupiter depuis Sylla : il en fit créer un [6]; il ne souffrit pas qu'il y eût aucune négligence dans la nomination du roi des sacrifices, comme cela était arrivé trop

1. *Fast.*, 2, 61. Un des vers de ce morceau : « *Templorum positor, templorum sancte repostor !* » rappelle ce mot de Tite-Live (IV, 20) : « *Augustus Cæsar templorum omnium conditor aut restitutor.* » — 2. Dion, LI, 20. — 3. Suét., *Aug.*, 31. — 4. Macrobe, *Sat.*, I, 10, 23. — 5. Suét., *Aug.*, 31. — 6, Dion, LIV, 36.

souvent dans les dernières années[1]. Les actes les plus anciens des frères Arvales que nous ayons conservés datent de la fin de son règne ; on en a conclu qu'il avait réorganisé aussi cette célèbre corporation. Tous ces colléges sacerdotaux, dont l'existence semble si obscure à la fin de la république, reprirent leur importance avec lui, et c'est sans doute pour lui plaire que les grands personnages recommencèrent à briguer l'honneur d'en faire partie. Ce fut donc une restauration générale de l'ancien culte, et comme il consistait en pratiques plus qu'en dogmes et en croyances, en renouvelant tous ces rites oubliés, Auguste pouvait croire qu'il lui avait vraiment rendu la vie.

Ce n'était pourtant pas assez, pour le dessein qu'il se proposait, de rebâtir des temples et de restaurer de vieilles coutumes. L'esprit religieux a besoin d'autres stimulants pour se ranimer. Il a tout à la fois le goût de l'ancien et du nouveau ; il aime sans doute à revenir au passé ; mais pour qu'il reprenne son élan et son ardeur, quand il les a perdus, il est bon que le passé soit rajeuni par quelques innovations. Aussi voyons-nous les réformateurs religieux, en même temps qu'ils rétablissent les anciennes pratiques dans leur pureté, ne pas manquer d'instituer des dévotions nouvelles ; c'est ce que fit aussi Auguste. Cette partie de sa tâche lui était assez facile : il n'y avait rien de plus aisé que d'augmenter autant qu'on le voulait le nombre déjà si grand des dieux dans les religions antiques. Une qualification nouvelle donnée à une ancienne divinité suffisait pour en faire un dieu nouveau. C'est par ce moyen qu'Auguste créa ou renouvela trois cultes importants, qui se rattachaient tous à sa dynastie, celui

1. Marquardt, *Römische Alterth.*, IV, p. 268.

de Vénus Mère (*Venus Genetrix*), celui de Mars Vengeur (*Mars Ultor*), et celui d'Apollon Palatin (*Apollo Palatinus*).

Vénus était regardée comme la mère des Romains, et c'est à ce titre que Lucrèce l'invoque au commencement de son poëme; mais elle était surtout la mère de la famille des Jules, qui se prétendaient issus d'Énée. César, tout incrédule et tout démocrate qu'il était, se vantait beaucoup de cette origine, et quoique cette prétention fît sourire les gens éclairés, qui l'appelaient quelquefois par raillerie le beau fils de Vénus[1], il n'est pas sûr qu'elle n'ait pas servi sa politique : la démocratie romaine aimait assez à prendre ses chefs dans les plus anciennes familles, et elle était fière d'eux quand ils portaient un grand nom. A la bataille de Pharsale, César promit d'élever un temple à sa divine aïeule, s'il était victorieux. Il le fit construire dans le forum somptueux qu'il bâtissait en ce moment et dont l'emplacement seul lui avait coûté 100 millions de sesterces (20 millions de francs). Il l'avait dédié en toute hâte deux ans avant sa mort; cependant l'œuvre n'était pas encore entièrement terminée aux ides de Mars, et ce fut Octave qui l'acheva. Octave aussi était très-fier de cette illustre naissance et pendant les premiers temps de son pouvoir, l'image de *Venus Genetrix* paraît souvent sur ses monnaies.

Le culte de Mars Vengeur doit son origine à la mort de César. Pendant la campagne entreprise contre Brutus et Cassius, Octave fit vœu d'élever un temple à Mars, s'il parvenait à punir les meurtriers de son père. Il fit plus tard de ce temple le centre du forum qu'à l'exemple de César il se proposait de construire. L'ouvrage marcha

1. Cic., *Ad fam*, VIII, 15, 2.

très-lentement[1]; il n'était pas encore achevé quand les Parthes, effrayés des préparatifs qu'Auguste faisait contre eux, se décidèrent à rendre les étendards de Crassus. Cet événement glorieux donnait à Rome les satisfactions de la victoire sans les embarras de la guerre. Il remplit les Romains de fierté, et Auguste voulut construire un monument qui en conservât le souvenir. C'était une vengeance aussi que Rome tirait, après un demi-siècle de honteuse patience, du désastre le plus humiliant qu'elle eût subi depuis les guerres puniques. Auguste la célébra en faisant bâtir un petit temple à Mars Vengeur dans le Capitole, en face de celui de Jupiter Férétrien qu'il avait réparé, et l'on y plaça les étendards reconquis. Quant au grand temple du forum, il ne fut achevé qu'en 757; mais aussi c'était un ouvrage admirable : les portiques qui l'entouraient contenaient les statues de tous les grands hommes d'autrefois, en habits de triomphateurs, avec des inscriptions qui rappelaient leurs victoires. Auguste, en les mettant à cette place et en les traitant avec tant d'égards, semblait vouloir prouver que l'empire ne se séparait pas des traditions de la république et qu'il avait la prétention de les continuer.

Le culte d'Apollon Palatin était plus personnel à l'empereur que les deux autres. Auguste paraît avoir eu de tout temps pour Apollon une dévotion particulière : déjà dans ce repas des douze dieux, que les malins lui reprochaient, on remarque qu'il avait pris le rôle d'Apollon pour lui. Il aimait à se faire représenter avec les attributs

1. Cette lenteur fut l'occasion d'un jeu de mots d'Auguste rapporté par Macrobe (*Sat.*, II, 4, 10). L'orateur Cassius Severus avait peu de succès dans ses accusations, ceux qu'il déférait aux tribunaux étaient toujours absous. Auguste, jouant sur le double sens du mot *absolutus*, qui signifie absous et achevé, disait: « *Vellem Cassius et meum forum accuset.* »

et sous les traits de son dieu favori. Les flatteurs disaient qu'il en était le fils, et un savant Égyptien lui attribua très-sérieusement cette origine dans un ouvrage de théologie [1]. A la bataille d'Actium, il se trouva par hasard qu'un temple d'Apollon s'élevait sur le rivage, près de l'endroit où l'on avait combattu : il n'en fallut pas davantage pour qu'on lui accordât une part dans le succès de la journée : le dieu, selon Virgile, avait tendu son arc et lancé ses traits inévitables contre les ennemis de son protégé. Il en fut bien payé par la reconnaissance du vainqueur, qui institua en son honneur des fêtes somptueuses. Auguste tint surtout à loger son protecteur auprès de lui et à l'avoir dans sa demeure. La maison modeste qu'il habitait sur le Palatin s'augmentait avec ses victoires. Après la défaite de Sextus Pompée, il avait envoyé l'ordre à ses intendants d'acheter les habitations voisines pour agrandir la sienne; mais comme il redoutait les commentaires des mécontents, il voulut dans cette augmentation faire une large part pour le public et pour les dieux. La foudre venait justement de tomber sur sa maison ; les haruspices consultés déclarèrent que les dieux réclamaient la partie qu'ils avaient frappée, et Auguste s'empressa de la leur abandonner. C'est sur ce terrain que fut construit le temple célèbre d'Apollon Palatin : c'était un édifice magnifique, de marbre de Carare, rempli des chefs-d'œuvre de l'art grec et surmonté d'une statue du Soleil sur un quadrige d'or. Les portiques dont il était entouré abritaient les deux bibliothèques grecque et latine dont il est tant question dans les auteurs anciens et qui contenaient les ouvrages et les statues des grands écrivains des deux pays [2]. La dédicace du temple et des portiques eut lieu

1. Suét., *Aug.*, 94. — 2. Becker, *Röm. Alterth.*, I, p. 425.

en 726, avec des fêtes dont le souvenir se retrouve dans les poëtes de ce temps [1].

C'est ainsi qu'en renouvelant des cultes anciens et en créant des cultes nouveaux, Auguste essayait de faire circuler la vie dans cette religion épuisée; il la servait encore d'une façon indirecte quand il travaillait à rendre meilleures les mœurs publiques. Depuis le christianisme, la morale et la religion sont devenues inséparables; nous aurons l'occasion de faire souvent remarquer qu'il n'en était pas tout à fait de même dans l'antiquité. A Rome, régler les mœurs était une fonction politique attribuée à un magistrat spécial. Ce n'est pas en qualité de pontife, c'est comme censeur, ou revêtu d'un pouvoir qui répondait à la censure, qu'Auguste fit ses lois sur la pudeur ou sur le luxe. Cependant ses réformes morales et religieuses avaient un point commun : les unes et les autres prétendaient ramener les Romains aux usages et aux croyances d'autrefois. Comme elles proposaient les mêmes époques et les mêmes personnes à l'admiration des citoyens, on peut dire qu'elles se soutenaient entre elles : celui qui se décidait à prendre pour modèles les Romains des guerres puniques retrouvait parmi les vertus du passé le respect des dieux aussi bien que l'observation rigoureuse des devoirs humains, et il ne pouvait pas devenir plus honnête sans être en même temps plus religieux. C'est pour ce motif qu'il ne faut pas séparer les réformes morales d'Auguste de sa tentative de rénovation religieuse.

Dans les deux cas, du reste, il procéda de la même façon. Il savait, selon le mot d'un de ses poëtes, que les lois ont peu d'effet quand les mœurs ne sont pas bonnes [2], et il n'ignorait pas qu'on ne change pas les mœurs d'un peuple

1. Prop., II, 31. Hor., *Carm.*, I, 31. — 2. Hor., *Carm.*, III, 24, 35 : « *Quid leges sine moribus* », etc.

par ordonnance. Il prit pour y réussir des moyens détournés; il voulut agir sur l'opinion publique et s'adressa, pour la convaincre, à ceux qu'il savait écoutés d'elle. On vit alors les poëtes, les historiens, les orateurs, qui jouissaient de tant de crédit dans cette société lettrée, comme s'ils obéissaient à un mot d'ordre, se transformer tous en prédicateurs de morale. Au milieu de tous les excès d'une civilisation raffinée, à laquelle ils se gardaient bien de renoncer, ils se plaisaient à faire des tableaux éloquents de l'antique pauvreté romaine « mère de toutes les vertus » ; étendus sur des lits d'ivoire, dans des palais de marbre, ils rappelaient à leurs compagnons de plaisir que leurs aïeux n'avaient que des toits de chaume, « qu'ils ne rougissaient pas de dormir sur des couches de paille et de placer sous leur tête une botte de foin [1] » ; mais on s'aperçut vite que les exhortations des poëtes ne suffisaient pas pour rendre à ces efféminés le goût de coucher sur la dure ou de conduire la charrue. Il fallut employer des moyens plus efficaces, et l'on essaya de contraindre ceux qu'on n'avait pas pu persuader. Il semble pourtant qu'Auguste répugnait à s'occuper trop directement de réformer la moralité publique; il ne le fit que peu à peu et sur l'invitation réitérée des bons citoyens. En 732, il refusa la censure perpétuelle qu'on lui offrait, mais il consentit à publier une loi somptuaire qui frappait le luxe exagéré de la table et mettait des limites aux dépenses excessives qu'on faisait pour les jeux publics[2]. Trois ans plus tard, à la suite de désordres graves, le sénat lui confia la direction des lois et des mœurs (*morum et legum regimen*[3]). C'était une magistrature extraordinaire qui donnait à celui qui en était revêtu plus de puissance que la censure, car le censeur n'avait le droit que de blâmer, le directeur des

1. Ovid., *Fast.*, I, 205. — 2. Dion, LIV, 2. — 3. Dion, LIV, 10.

lois et des mœurs avait celui de punir et de faire des règlements nouveaux [1]. En lui conférant cette haute dignité, le sénat pressait Auguste de s'en servir; il lui demandait de réprimer le mal par des lois sévères, et comme les lois de ce genre avaient été jusque-là trop souvent inutiles, on lui promettait de s'engager d'avance par serment à respecter les siennes. En dehors du sénat, les mêmes rigueurs étaient réclamées avec autant d'impatience. «Celui qui veut, disait Horace, qu'on écrive au-dessous de ses statues qu'il a été le père de l'État doit oser mettre un frein à la licence des mœurs : c'est ainsi qu'il sera illustre dans l'avenir [2]. » Sollicité de tant de côtés, Auguste se décida enfin à promulguer les célèbres lois Juliennes sur le mariage. C'était la tradition de l'ancienne Rome de pousser et au besoin de contraindre les citoyens à se marier; Cicéron en faisait un devoir aux magistrats dans son traité des *Lois:* «Que les censeurs, disait-il, ne souffrent pas qu'il y ait des célibataires [3]. » Auguste semblait autorisé à se montrer sur ce point plus rigoureux encore qu'on ne l'était sous la République : comme il avait rendu le mariage plus facile en autorisant tous les citoyens, à l'exception des sénateurs et de leurs fils, à épouser des affranchies, il se crut le droit de ne permettre à personne de s'y soustraire. « En même temps qu'il récompensait les gens mariés d'après le nombre de leurs enfants, il punissait des peines les plus dures les célibataires des deux sexes. » Ce n'était pourtant pas encore assez au gré de l'opinion; elle exigeait davantage et pressa plus d'une fois Auguste d'intervenir plus directement dans la vie privée. « On se plaignait un jour dans le sénat des excès de tout genre des femmes et des jeunes gens, qui étaient cause

1. Mommsen, *Res gestæ divi Aug.*, p. 15. — 2. *Carm.*, III, 24, 27 — 3. III, 3 : « *Censores cælibes esse prohibento.* »

qu'on avait moins de penchant à se marier, et l'on demandait à l'empereur d'y apporter quelque remède. Il répondit d'abord qu'il avait fait le plus nécessaire et que le reste ne pouvait pas être réglé de la même façon; mais les sénateurs insistant toujours, il leur dit que c'était l'affaire de chacun d'eux de diriger sa femme à son gré et de lui donner les conseils qui lui conviendraient, comme il le faisait lui-même. Ces paroles ne firent qu'augmenter l'impatience générale, et tout le monde voulut savoir quels étaient ces conseils qu'il donnait à Livie. C'est ainsi qu'Auguste fut amené, malgré lui, à dire son opinion sur le vêtement et la parure des femmes, sur la manière dont elles doivent paraître en public, sur les vertus qui leur conviennent [1]. » Il est probable que cette communication fut accueillie par de grands applaudissements, et que le sénat détermina l'empereur, par ses instances, à transformer ces conseils intimes en lois de l'État : telle fut sans doute l'origine de celles qu'il promulgua contre l'adultère et sur la pudeur (*leges Juliæ de adulteriis et de pudicitia*).

Ces lois furent d'abord bien reçues. Le public les avait longtemps réclamées ; il espérait qu'elles seraient efficaces, et comptait sur elles pour achever d'assurer le salut de l'État. Sa confiance était naturelle : on jugeait de l'avenir par le passé, et jusque-là tout avait réussi à l'empereur. Ce règne était alors à son apogée. En 737, l'année qui suivit celle où furent promulguées les lois sur le mariage, expirait cette période de dix ans pour laquelle Auguste avait consenti à se charger du pouvoir, quand on le lui offrait pour toute sa vie. Pendant ces dix années, de grandes choses s'étaient accomplies, et qui semblaient encore plus grandes quand on se souvenait

1. Dion, LIV, 16.

des temps affreux qui avaient précédé : les maux de la guerre civile avaient été guéris, la paix intérieure maintenue, les ennemis du dehors repoussés; on venait de voir les Parthes s'humilier et se soumettre avant même d'être attaqués. Les peuples étrangers subissaient l'ascendant de l'empire, les nations soumises acceptaient sa domination sans regret. L'ordre et la sécurité étaient des biens trop souhaités et trop peu connus pour qu'on se demandât de quel prix on les payait; on se livrait tout entier au bonheur d'en jouir. Les provinces n'avaient jamais été plus calmes, plus riches, plus heureuses; jamais Rome ne s'était sentie plus grande et plus respectée. C'est au milieu de cette prospérité que s'achevait la première période décennale de ce règne; celle qui commençait semblait devoir être plus facile encore et plus grande. Auguste voulut l'inaugurer par des fêtes brillantes dont le souvenir restât dans la mémoire des peuples et dont l'éclat pût profiter à ses réformes religieuses et morales : il fit célébrer les jeux séculaires.

C'était une institution ancienne dont il changea tout à fait le caractère. Il n'est pas sans intérêt de voir les moyens qu'il prit pour la renouveler; cette étude fait comprendre comment il imitait le passé et les modifications qu'il lui faisait subir pour l'approprier à son temps et à ses desseins. Les jeux séculaires avaient été introduits à Rome pendant une peste ou à la suite de quelques présages effrayants, pour désarmer la colère des dieux qu'on croyait irrités. Ils consistaient en sacrifices expiatoires qu'on offrait la nuit aux divinités infernales, à *Dis Pater*, le Pluton des Latins, et à Proserpine. On leur demandait d'écarter les fléaux qui nuisent aux productions de la terre ou frappent les mortels, et pour l'obtenir, on allait immoler des bœufs noirs et des victimes de couleur sombre (*hostiæ furvæ*), auprès d'un

endroit du champ de Mars qu'on appelait *Terentum*, d'où l'on prétendait que s'exhalaient parfois des feux souterrains. Ces jeux ne paraissent pas, du reste, avoir été très-populaires avant Auguste, et l'on ne mit pas toujours une grande exactitude à les célébrer. Ils devaient revenir seulement une fois par siècle; mais les divers peuples de l'Italie ne s'accordaient pas sur la signification de ce mot. Il représentait pour eux la plus longue durée de la vie humaine, et chacun évaluait cette durée à sa façon. Pour les Latins, comme pour nous, un siècle était l'espace de cent ans : c'était donc tous les cent ans que ces cérémonies devaient être accomplies[1].

Tels étaient les jeux séculaires, lorsque Auguste imagina de faire de ces fêtes graves et sinistres une solennité triomphante et patriotique. Il lui fallut tout à fait les dénaturer. On eut d'abord à établir qu'il avait le droit de les célébrer et que l'année 737 était précisément celle où le siècle recommençait. Ce n'était pas un travail facile; mais une corporation vénérable de prêtres, les *Quindecimviri sacris faciundis*, gardiens et interprètes des oracles de la Sibylle, se chargea de faire des calculs favorables et de plier le droit pontifical et l'histoire de Rome aux désirs de l'empereur. On admit d'abord sans hésitation, conformément aux doctrines étrusques, qu'un siècle durait, non pas cent ans, comme le prétendaient les Latins, mais cent dix ans; puis on essaya de prouver, en torturant l'histoire, que les jeux séculaires avaient été fidèlement célébrés à chaque échéance. On prétendit remonter ainsi sûrement jusqu'à l'année 298 de Rome[2]; quelques-uns même voulaient qu'on allât plus haut, et rapportaient l'institution de ces jeux à Numa Pompi-

1. Varro ap. Censorinum, 17 : « *uti ludi centesimo quoque anno fierent.* » — 2. Censor., 17.

lius[1]. Ils avaient donc commencé avec Rome même, ils s'étaient perpétués à travers son existence et se mêlaient à toute son histoire; comme ils revenaient à époque fixe, ils pouvaient servir à mesurer ses progrès : ils l'avaient vue d'abord petite et obscure, et la retrouvaient à chaque fois plus grande et plus glorieuse. Cette idée de gloire et de grandeur nationales devait finir par dominer dans la célébration des jeux séculaires et rejeter tout le reste dans l'ombre. Sans disparaître tout à fait, le caractère d'expiation et de superstitieuse terreur qu'ils avaient d'abord s'efface; les prières pour éloigner les fléaux, pour demander la fertilité des champs et la fécondité des femmes n'y conservent pas la même importance[2]. Ce qui est mis au premier rang, c'est Rome, sa durée et ses victoires, son passé et son avenir. Dès lors les cérémonies doivent changer[3]. Ces dieux qu'on remercie et qu'on implore ne peuvent plus être les mêmes qu'autrefois : il n'est guère possible d'invoquer des divinités infernales dans ces jours de triomphe. Auguste, qui le comprend, substitue le dieu du jour à ceux de la nuit; Apollon et Diane remplacent Dis Pater et Proserpine. C'était une innovation grave. Apollon avait tenu jusque-là peu de place dans la religion officielle de Rome; quelques auteurs prétendent que, pendant toute la République, on ne lui avait élevé qu'un seul temple hors de l'enceinte de la ville, comme on faisait pour toutes les divinités étrangères[4]. Ce qui engagea sans doute Auguste à lui consacrer les jeux séculaires, c'est que, par la variété de ses attributs, il con-

1. Comment. Cruq. ad *Carm. sæc.* : « *Ab origine romanæ gentis reperti et instituti sunt, scilicet a Numa Pompilio.* » — 2. Elles n'occupent plus que trois strophes dans le chant séculaire d'Horace, qui en a dix-neuf. — 3. C'est ainsi que les *hostiæ furvæ* sont remplacées par des bœufs blancs (*Carm. sæc.*, 49). — 4. Ascon. Pedianus, p. 90, édit. Orelli.

venait aussi bien au caractère qu'avaient autrefois ces jeux qu'à celui qu'on voulait leur donner : en sa qualité de dieu conservateur et purificateur, le vainqueur de Python, l'ennemi des forces déréglées de la nature pouvait être invoqué pendant des cérémonies expiatoires établies en des jours de calamité publique; il était encore plus naturel que le dieu de la lumière et de la vie présidât à ces fêtes, quand elles devinrent des solennités joyeuses, où Rome célébrait son éternité. Le règne d'Apollon, que Virgile avait déjà chanté [1], semblait annoncer au monde une époque nouvelle de calme et de repos; il devait inaugurer une sorte d'âge d'or, pendant lequel Rome ne serait plus occupée qu'à bien gouverner les nations qu'elle avait vaincues, à leur assurer la paix, à leur donner le bonheur. N'oublions pas qu'Auguste regardait Apollon comme son protecteur particulier, et qu'il tenait naturellement à paraître confier les destinées de son pays à celui qui veillait déjà sur les siennes. Par là se marquait avec plus d'évidence cette confusion qu'il voulait établir entre l'empire et l'empereur : leurs dieux étaient les mêmes, leur fortune devait être semblable, et il ne leur était plus possible de se séparer.

Tout se réunissait donc pour donner une grande signification aux jeux séculaires d'Auguste. Aussi furent-ils célébrés avec un éclat extraordinaire. On n'avait rien négligé pour en relever l'importance. Afin d'exciter partout une grande attente, on avait fabriqué des oracles sibyllins qui pouvaient faire croire que les dieux avaient pris la peine de régler eux-mêmes jusqu'aux moindres détails de la solennité. Des hérauts parcoururent Rome et l'Italie, annonçant des fêtes qu'on n'avait pas vues et qu'on ne reverrait pas. A l'époque fixée, devant un immense

1. Virg., *Buc.*, IV, 10 : « *Tuus jam regnat Apollo.* »

concours de peuple, des cérémonies pompeuses furent accomplies durant trois jours et trois nuits, au champ de Mars, près de l'antique emplacement du Terentum, ou dans les principaux temples de Rome. C'est le dernier jour des jeux, dans le temple d'Apollon Palatin, que fut exécuté par neuf jeunes filles et neuf jeunes garçons le chant séculaire d'Horace. Pour composer l'hymne qui devait conserver dans la postérité le souvenir de ces fêtes, Auguste avait choisi le premier poëte de son temps. C'était un grand honneur, et l'on voit qu'Horace en est très-fier à ces paroles qu'il adresse à l'une des jeunes filles qui devaient chanter son poëme : « Épouse, un jour tu diras : Quand le renouvellement du siècle ramena la fête sacrée, j'étais de celles qui redisaient les chants aimés des dieux enseignés par le poëte Horace [1]. » C'était aussi une très-lourde charge : le public attendait trop pour qu'il fût aisé de le contenter; plus les circonstances étaient solennelles, plus le poëte devait craindre de n'y pas répondre. Horace n'a pas échappé à cette préoccupation, et elle a souvent gêné son talent. Son poëme contient des détails heureux et de belles strophes; l'ensemble manque d'une inspiration soutenue. On dirait que, effrayé de son entreprise, et se défiant de ses forces, il s'est repris à plusieurs fois avant d'achever l'ouvrage. On sent aussi qu'il s'est imposé des devoirs qui l'embarrassent, et qu'entre eux et ses goûts personnels il a quelquefois hésité. De lui-même il se tourne volontiers vers la poésie grecque, qui le charme. Il l'imite, il s'inspire d'elle quand il nous montre la terre qui tresse pour Cérès une couronne d'épis; et les moissons qui croissent « en se nourrissant des rosées salutaires et des vents envoyés par Jupiter [2] »; mais il semble qu'il a peur de trop se livrer

1. *Carm.*, IV, 6, 41. — 2. *Carm. sæc.*, 29.

à ces images riantes; il souhaite avant tout de paraître grave, il veut qu'on le trouve romain, et malheureusement il laisse trop voir la peine qu'il se donne pour l'être. Il faut qu'il introduise dans la poétique strophe de Sappho le nom des Quindécimvirs, qui ne se prête guère à la poésie [1]; il tient à mentionner les lois Juliennes sur le mariage et à leur conserver presque leur dénomination légale [2]; il est aise de rappeler, dans cette langue à moitié grecque qu'il s'est faite, les expressions et les formules des vieux rituels[3]. Ces tentatives ne sont pas toujours heureuses, et il faut convenir qu'elles jettent dans son œuvre un peu de gêne et d'effort. Mais sa poésie reprend toute son aisance et tout son éclat quand il célèbre Auguste. On sent qu'alors il parle du fond du cœur: « Déjà, dit-il, le Mède redoute ses mains puissantes et tremble devant les faisceaux romains; les Scythes, les Indiens, naguère si fiers, viennent ici chercher des lois. Déjà la bonne foi, la paix, l'honneur, l'antique chasteté, la vertu longtemps oubliée, osent reparaître et ramènent avec elles l'abondance à la corne toujours pleine[4]. » Horace exprime ici l'opinion de son temps. Il lui semblait, comme à tous ses contemporains, que l'empereur devait également réussir dans toutes ses entreprises; quand on venait de voir les Parthes s'humilier devant lui, et les ambassa-

1. *Carm. sæc.*, 70: « *Quindecim Diana preces virorum Curat.* — 2. *Id.*, 18: « *Prosperes decreta super jugandis Feminis.* » — 3. C'est pour obéir à ces anciens usages qu'à la fin d'un hymne adressé à Apollon et à Diane, il invoque Jupiter et tous les dieux (*id.*, 73): « *Hæc Jovem sentire deosque omnes* », etc. Servius (*Georg.*, I, 21) dit que c'était l'habitude des pontifes d'agir ainsi: « *Ritu veteri in omnibus sacris post speciales deos quos ad ipsum sacrum quod fiebat necesse erat invocari generaliter omnia numina invocabantur.* » Ainsi me semble s'expliquer naturellement un passage qui a embarrassé. Voyez, sur toutes ces questions, la dissertation de F. Hermann : *De loco Apollinis in Carmine Horatii sæculari*. Gött., 1848. — 4. *Carm. sæc.*, 52 et suiv.

deurs de nations inconnues arriver des extrémités du monde « pour demander son amitié et celle du peuple romain [1] », on ne se figurait pas volontiers qu'il y eût des limites à sa puissance [2], et l'on devenait aussi confiant dans le succès de ses réformes intérieures qu'on était fier des résultats de sa politique étrangère. Il était bien naturel qu'il possédât cette confiance qu'il inspirait aux autres, et au moment où les jeux séculaires furent si pompeusement célébrés, il pouvait croire avec Rome entière, qui l'en remerciait par la voix d'Horace, qu'il avait vraiment restauré la religion romaine et corrigé les mœurs publiques.

III

Ce que la religion romaine a fait pour Auguste. — L'empereur est associé à tous les sacerdoces. — Il est nommé grand pontife. — Union de l'autorité civile et de la puissance religieuse. — Dangers de cette union. — Fêtes nouvelles qu'on célèbre en l'honneur d'Auguste. — Son nom est introduit dans les fêtes anciennes. — Ce que le caractère religieux ajoute au pouvoir impérial. — Comment ce caractère fut accepté du peuple et des gens éclairés.

La religion romaine ne fut pas ingrate pour Auguste ; elle le paya libéralement de ses bienfaits et lui rendit au moins autant de services qu'elle en avait reçus. Nous

1. Suét., *Aug.*, 21 : «*Indos etiam ac Scythas, auditu modo cognitos, pellexit ad amicitiam suam populique Romani ultro per legatos petendam* », et Mommsen, *Res gestæ*, p. 89 et 90. — 2. Le peuple croyait si fermement à ses succès et à son bonheur, qu'en 732 Rome ayant souffert d'une peste et d'une famine, il pensa que ces malheurs venaient de ce qu'Auguste n'était pas consul cette année, et fut convaincu qu'il s'en délivrerait en le nommant dictateur. (Dion, LIV, 1.)

venons de voir ce qu'il a fait pour elle, il nous reste à chercher ce qu'elle a fait pour lui.

Elle le revêtit d'abord de toutes ses dignités : jeune encore, il avait été nommé pontife par le peuple à la place de L. Domitius, mort à Pharsale. Il fut ensuite associé au collége des Augures, à celui des Quindécimvirs et à celui des *Septemviri epulones* : c'étaient les quatre grandes associations religieuses de Rome (*quatuor amplissima collegia*). Il fit partie aussi des corporations des Féciaux, des *Titii*, des Arvales [1]. Ses successeurs, imitant son exemple, eurent soin de se rattacher comme lui à toutes les institutions sacerdotales qui en valaient la peine. Une seule fonction lui manquait pour être le chef de la religion romaine, celle de grand pontife : il l'attendit longtemps, et, ce qui lui fait honneur, il eut la patience de l'attendre. César, qui en avait été revêtu, en connaissait toute l'importance, et, pour la rendre héréditaire dans sa maison avec l'autorité civile, il avait fait décider par le peuple que son fils, s'il en avait ou s'il en adoptait un, la posséderait après lui [2]; mais à la mort du dictateur, Lepidus s'en était emparé. Sa nomination fut tout à fait un acte de violence et d'illégalité ; il n'avait respecté aucune des formalités ordinaires et s'était même dispensé de réunir les comices. On pouvait donc à la rigueur le traiter comme un intrus et un usurpateur. Le peuple voulut plus d'une fois lui enlever une dignité qu'il occupait sans droit et nommer Auguste à sa place ; Auguste refusa toujours. Ce n'était pas par égard pour son ancien rival : Dion nous apprend qu'il se faisait un plaisir de l'humilier [3]; mais il ne voulait pas donner un exemple dont on pourrait abuser un jour

1. Mommsen, *Res gestæ*, p. 18. — 2. Dion, XLIV, 5. — 3. Dion, LIV, 15

contre lui. Comme il souhaitait cette dignité pour lui-même et qu'il était sûr de l'obtenir, il trouvait politique d'en respecter les priviléges et de n'en pas diminuer l'importance. Lepidus le fit attendre pendant trente et un ans; il ne mourut qu'en 741. Dès lors rien n'empêchait Auguste de répondre au vœu populaire, et les comices furent réunis au mois de mars de l'année 742. L'affluence des citoyens qui venaient apporter leur suffrage à Auguste fut considérable. « Il en vint, dit l'inscription d'Ancyre, une si grande quantité de toute l'Italie, qu'on ne se rappelle pas en avoir jamais vu autant [1]. » Depuis ce moment jusqu'au règne de Gratien, c'est-à-dire pendant près de quatre siècles, le souverain pontificat est devenu inséparable du pouvoir suprême, et tous les empereurs ont porté le titre de grand pontife.

Ainsi furent réunies dans la même main la puissance religieuse et l'autorité civile. Cette union pouvait avoir des conséquences qu'on ne paraît pas alors avoir redoutées ni même aperçues. Le grand pontife possédait à Rome des prérogatives très-importantes : chef d'un collége de prêtres établi pour maintenir la religion nationale dans son intégrité, il avait à la rigueur le droit de surveiller toutes les cérémonies du culte. Ce droit lui permettait d'intervenir quand il le voulait dans la vie publique, où l'on ne faisait rien qui ne fût précédé de prières et de sacrifices; il lui donnait aussi, ce qui est plus grave, un large accès dans la vie privée, car le collége qu'il présidait était le juge naturel des contestations qui s'élevaient sur la sépulture et les adoptions, que l'on regardait surtout comme des actes religieux, et devait veiller au maintien du culte domestique. On voit

1. Mommsen, *Res gestæ*, p. 28.

que les prétextes ne manquaient pas à l'autorité pontificale pour s'immiscer partout et attirer à elle le pouvoir. Ce qui prouve l'esprit profondément laïque des institutions romaines, c'est qu'elle n'ait pas profité plus tôt de ces prétextes, et qu'elle ne soit pas de bonne heure devenue toute-puissante ; mais tant que dura le gouvernement républicain, elle fut sévèrement contenue par les magistrats civils, qui ne la laissèrent pas empiéter sur leurs priviléges. Les choses changèrent naturellement sous l'empire, quand le chef de l'État devint aussi le chef de la religion. La puissance du grand pontife put alors s'accroître autant qu'elle le voulut et ne trouva plus d'obstacle ni dans l'autorité civile, ni dans les corporations religieuses. Dès 724, le peuple avait accordé à l'empereur le droit de disposer des sacerdoces à son gré, et d'ajouter à chaque collége un aussi grand nombre de prêtres surnuméraires qu'il le voudrait [1] : c'était livrer entièrement ces grands colléges sacerdotaux à l'arbitraire impérial. Tant qu'ils s'étaient recrutés eux-mêmes par la cooptation ou que leurs membres avaient été nommés directement par le peuple, ils jouissaient d'une sorte

1. Dion, LI, 20. J'adopte l'interprétation de ce passage donnée par Mercklin, *Die coopt. der Römer*, p. 153 (Borghesi, *Œuvres*, III, p. 409). Auguste n'usa d'abord qu'avec modération de ce droit que lui accordait le peuple. Il paraît avoir laissé quelquefois les corporations religieuses se recruter elles-mêmes (Marini, *Arvali*, p. 19) ; mais ses successeurs n'imitèrent pas sa réserve. Les actes des frères Arvales récemment découverts nous font connaître une des manières dont ils procédaient. C'était une des rares corporations qui avaient conservé sous l'empire l'antique forme de la *cooptatio*, c'est-à-dire le choix libre des associés nouveaux par leurs collègues ; mais les collègues avaient grand soin de ne choisir jamais que celui que le prince souhaitait. Il leur faisait savoir sa volonté par une lettre dont voici la formule : « César aux frères Arvales, ses collègues, salut. A la place de P. Metilius Nepos, je crois devoir nommer L. Julius Catus » (Henzen, *Acta fratrum Arv.*, p. CLIII). Et les Arvales s'empressaient tous de nommer celui que désignait la lettre du prince.

d'existence indépendante. La surveillance que, d'après la loi, le grand pontife devait exercer sur eux était à peu près illusoire [1]. Elle devint sérieuse et complète, quand ils ne furent plus composés que de ses créatures. Comme grand pontife il n'avait à craindre aucune résistance de ces gens que comme empereur il avait nommés et qui lui devaient tout. A partir de ce moment, les colléges sacerdotaux sont tous à ses pieds ; il en dispose comme il veut, il leur ordonne ce qui lui plaît sans jamais lasser leur complaisance. Une fois ces grandes associations devenues soumises et obéissantes, rien à Rome ne pouvait plus s'opposer au pouvoir souverain que les empereurs prirent sur la religion. Ils en furent les maîtres comme de tout le reste, et il était même naturel qu'à la longue cette domination religieuse dont ils jouissaient dans la capitale finît par s'imposer aussi aux provinces. Sans doute l'autorité pontificale, à la considérer dans son principe et dans son essence, n'avait aucun droit à s'étendre aussi loin. Elle avait été établie uniquement pour surveiller la religion romaine. Les pays où l'on pratiquait d'autres cultes, c'est-à-dire à peu près tout l'empire, devaient lui échapper, ou si le prince intervenait dans leurs affaires religieuses, ce ne pouvait être qu'en tant que prince, pour prévenir les désordres et maintenir la paix publique. Mais il est dans la nature d'un pouvoir absolu de vouloir s'exercer partout dans sa plénitude. Bien que nous n'ayons à ce sujet que des renseignements trop rares, et qu'il ne soit pas toujours aisé de voir dans les décisions que prend l'empereur s'il prétend agir en qualité d'empereur ou de grand pontife, il n'est pas douteux que des efforts n'aient été faits de bonne heure pour étendre la compétence du grand pontife aux

1. Bouché-Leclercq, *les Pontifes*, livre IV.

provinces. Les agents du prince, qui sont d'ordinaire plus impérieux que lui et plus jaloux de son autorité, auraient eu peine à souffrir qu'on lui refusât quelque part les droits qu'il possédait à Rome. Pline trouvait tout naturel, quand il gouvernait la Bithynie, que, pour déplacer un tombeau à Nicomédie, on fût obligé de demander l'autorisation de l'empereur. « Comme je savais, lui écrit-il, qu'à Rome pour un motif semblable on s'adresse au collége des pontifes, j'ai pensé qu'en cette occasion je devais vous consulter, vous qui êtes le grand pontife, et vous demander votre sentiment [1]. » Trajan répondit que ce serait un grand dérangement pour les Bithyniens d'attendre une réponse de lui toutes les fois qu'une nécessité pressante les forcerait à toucher à quelque sépulture, et il leur permit de s'en passer; mais la lettre de Pline n'en prouve pas moins cette tendance qu'avaient alors les agents du pouvoir à imposer au monde entier l'autorité religieuse du grand pontife.

Cette autorité, tant que dura la république, ne paraît pas avoir beaucoup pesé sur les consciences. Comme la

1. Pline, *Epist.*, x, 68 (édit. Keil). — Dans une autre lettre il s'adresse encore à la science religieuse de Trajan et l'interroge au sujet d'un temple de la Mère des dieux, que les habitants de Nicomédie voulaient démolir ou déplacer pour agrandir leur forum. Il lui fait remarquer que ce temple a été dédié sans qu'on eût fait un de ces règlements que les Romains appelaient *lex dedicationis* ou *lex templi*, et qui fixaient d'avance toutes les conditions de son existence. « Décidez, lui dit-il, si dans ces circonstances on peut sans crime le transporter ailleurs. Ce serait une mesure fort utile si la religion ne s'y oppose pas. » Trajan répondit qu'on pouvait le faire sans scrupule, « parce que sur le sol d'une ville étrangère on ne peut pas dédier un temple d'après le rit romain » (*Epist.*, x, 49 et 50). Ici encore c'est l'agent du prince qui le pousse à trancher une question qui touche à une religion étrangère, et qui veut en faire comme le chef religieux du monde.

religion officielle ne se composait guère que de pratiques, celui qui en était le chef n'avait pas de dogmes à imposer; il ne surveillait que le culte et laissait libres les opinions. En général l'empire imita cette réserve. Cependant il est difficile qu'un pouvoir qui se sent plus fort n'éprouve pas quelque désir de devenir plus exigeant. Dans le célèbre discours que Dion prête à Mécène et qui contient toute la politique de l'empire, il lui fait dire à Auguste : « Honorez les dieux selon les usages nationaux, et forcez les autres à les honorer comme vous »; et un peu plus loin : « Ne permettez à personne d'être athée », c'est-à-dire de ne pas croire aux dieux que l'État reconnaît[1]. Ces prescriptions sont formelles et rigoureuses. On sent à la façon dont elles sont exprimées que l'homme auquel on s'adresse est armé tout ensemble de la force matérielle et du pouvoir religieux. Quand deux puissances si différentes sont placées dans la même main, elles s'altèrent l'une l'autre par leur union. Celle qui est avant tout la force prend un caractère mystique qui ne lui convient guère, et celle qui ne devrait être que la persuasion ne parle plus que d'un ton impérieux et menaçant. Le prince qui est à la fois le chef religieux et civil d'une nation est toujours tenté d'imposer ses règlements de police comme des dogmes, et de forcer d'obéir aux dogmes comme aux règlements de police. Ce double caractère se retrouve dans les lois impériales, et il y devient plus frappant à mesure que l'empire se fait plus vieux. A la fin le prince parle lui-même à tout propos de sa divinité, et tandis qu'il livre aux bêtes ceux qui ne partagent pas ses croyances, il appelle ses ordonnances fiscales « des oracles célestes ». Déjà sous Auguste on a remarqué les mesures sévères qui furent prises contre les recueils de fausses

1. Dion, LII, 36.

prédictions. Ils étaient devenus très-nombreux en ces moments de trouble et de tristesse où tout le monde éprouvait le besoin de faire l'avenir d'autant plus riant que le présent était plus sombre. Un des premiers soins d'Auguste, quand il eut été nommé grand pontife, fut de les réunir et de les faire examiner ; il ordonna de détruire tous ceux qui venaient de sources suspectes : on en brûla plus de deux mille[1]. C'est tout à fait de la même façon qu'il traitait les pamphlets de Labiénus, et les procédés violents de la politique se trouvaient ainsi appliqués à la religion.

Indépendamment de sa qualité de grand pontife, Auguste avait d'autres droits au respect et à la gratitude de la religion romaine : nous venons de voir qu'il avait rétabli des cérémonies longtemps négligées et rendu leur importance à de vieilles corporations qui l'avaient perdue. Il était naturel qu'on se souvînt de lui en célébrant ces fêtes qu'il avait renouvelées et qu'on n'oubliât pas ses bienfaits dans ces corporations qui lui devaient une nouvelle vie. On remarque en effet que les jeux des carrefours et les jeux séculaires, qui recommencèrent sous ses auspices, sont devenus des institutions plus politiques que religieuses. Dans les actes des frères Arvales que nous avons conservés, il est plus souvent question des empereurs que des dieux. Il semble qu'une sorte d'émulation de reconnaissance ou de flatterie se soit répandue en ce moment parmi les associations sacerdotales de l'empire : elles veulent toutes se surpasser dans les éloges qu'elles font du prince et dans les prières qu'elles adressent au ciel pour lui. La religion célèbre et sanctifie tous les événements de sa vie. On offre des sacrifices à l'anniversaire de sa naissance, on donne des jeux en souvenir de ses victoires. On fait fête le 16 janvier, parce que ce jour-là il a été appelé

1. Suét., *Aug.*, 31.

Auguste; le 4 février, parce qu'on lui a donné le titre de Père de la patrie ; le 6 mars, à cause du souverain pontificat qu'il a obtenu. Le 12 octobre, les pontifes et les vestales viennent immoler des victimes à l'autel de la Fortune du retour (*Fortuna redux*), qui a été élevé près de la porte Capène quand il revint de Syrie après la conquête de l'Égypte; le 4 juillet, on sacrifie à la Paix Auguste (*Pax Augusta*), sur l'autel qui a été dédié par le sénat à son retour d'Espagne [1]. Tous les cinq ans, un des grands colléges de prêtres offre des jeux au peuple en mémoire de la victoire d'Actium qui lui a soumis le monde[2]; tous les dix ans, on renouvelle ses pouvoirs et l'on célèbre à cette occasion des solennités encore plus brillantes[3]. Le succès de ses armes ou de sa politique, la naissance de ses enfants, ses maladies et ses guérisons, l'anniversaire de la dédicace des temples qu'il bâtit ou qu'on élève pour lui faire honneur, tout sert de prétexte à des fêtes nouvelles; et comme elles augmentèrent encore sous ses successeurs et qu'on prit de plus en plus l'habitude « de souiller les fastes de lâches adulations[4] », elles finirent par encombrer le calendrier et l'on fut obligé de les réduire. Marc-Aurèle régla qu'il n'y aurait plus que 135 jours fériés dans l'année, ce qui était déjà bien honnête ; mais il ne corrigea pas les gens d'être serviles, et après lui ce nombre s'accrut encore.

Ce n'était pas assez de créer des cérémonies nouvelles en l'honneur d'Auguste, on lui était plus agréable encore et plus utile en mêlant son souvenir dans les cérémonies anciennes. Par ordre du sénat, son nom fut inséré dans

1. Voyez, sur toutes ces fêtes, les *Commentarii diurni*, ou travail sur les Fastes, inséré par M. Mommsen dans le 1er volume du *Corpus inscr. lat.*, p. 382-412. — 2. Dion, LIII, 1. — 3. Id., LIII, 16. — 4. Tac., *Hist.*, IV, 40.

les chants des Saliens, qui remontaient, disait-on, jusqu'au temps de Numa [1] : c'était donner à son pouvoir auquel on pouvait reprocher d'être nouveau, la sanction de l'antiquité. Les prêtres et les prêtresses reçurent l'ordre, quand ils faisaient des vœux pour le peuple et le sénat, d'en faire aussi pour lui [2]. Il était d'usage que tous les ans, le 1er janvier, les consuls adressassent des prières aux dieux pour la prospérité de la république. Cette solennité fut conservée sous l'empire, on en ajouta seulement une autre. Comme le 2 janvier était un jour néfaste, le 3 on priait pour l'empereur. C'était la cérémonie célèbre qu'on appelait les vœux publics (*vota annua* ou *publica*). Ce jour-là le sénat se réunissait au Capitole ; on lisait solennellement une formule par laquelle « si l'empereur était vivant au mois de janvier de l'année suivante, si les dieux le faisaient échapper à tous les périls qu'il pouvait courir, s'ils lui accordaient une bonne chance, s'ils le conservaient dans l'état où il se trouvait, ou même lui donnaient une situation meilleure », on s'engageait à sacrifier dans un an à Jupiter Optimus Maximus, à Juno Regina, à Minerve, à la déesse *Salus*, des bœufs ou des vaches aux cornes dorées [3]. Tous les grands colléges de prêtres faisaient le même serment [4], et on le répétait dans toutes les villes de l'empire [5].

Il était naturel que la religion officielle priât pour l'empereur qui était son chef suprême ; mais elle n'était pas seule à le faire. Les cultes étrangers, dont il se méfiait et qu'il traitait souvent en ennemis, ne témoignaient

1. Mommsen, *Res gestæ*, p. 27. Peut-être cette insertion était-elle un ancien usage qui fut renouvelé pour Auguste. On lit dans Varron (*De ling. lat.*, IX, 61) : « *Luciam Volaminiam Saliorum carminibus appellari* », etc — 2. Dion, LI, 19. — 3. On trouvera la formule complète dans les actes des Arvales (Marini, *Arv.*, planches 23 et 24.) — 4. Marini, *Arv.*, p. 56. — 5. Pline, *Epist.*, X, 35.

pas moins de zèle pour son bonheur et pour sa gloire. Dans cette fête en l'honneur d'Isis, protectrice de la navigation, qui se célébrait le 5 mars avec tant de pompe sur toutes les côtes de la Méditerranée, quand la procession, composée de prêtres et d'initiés, avait lancé sur la mer un vaisseau peint à la mode égyptienne et chargé d'ornements et de marchandises, elle rentrait au temple et l'on faisait une prière pour la prospérité de l'empereur, du sénat, des chevaliers et de tout le peuple romain[1]. Le 24 mars, pendant la fête de Cybèle, qu'on appelait « le jour du sang », après que l'archigalle s'était frappé les bras de son petit couteau à deux tranchants, il adressait ses vœux à la déesse pour la santé du prince[2]. Les chrétiens aussi, dans ces réunions où Tertullien les représente priant les bras étendus et la tête découverte, demandaient à leur Dieu d'accorder à l'empereur « une longue vie, une autorité reconnue, une famille unie, des armées vaillantes, un sénat fidèle, des sujets honnêtes, et l'univers en paix[3] ». L'empereur n'était pas oublié non plus dans ces fêtes de famille qui restèrent jusqu'à la fin les plus respectées de toutes. Le sénat avait ordonné que toutes les fois qu'aurait lieu un banquet public ou particulier, on ferait des libations en son honneur[4]. A la fin du repas tous les convives se levaient et disaient ensemble : « Au bonheur d'Auguste, père de la patrie[5] ! » Ovide représente tous les proches réunis dans une fête touchante qu'on appelait « la chère parenté », *cara cognatio*. Ils offrent de l'encens aux dieux de la famille, ils servent aux Lares les prémices du dîner ; puis, « quand le soir est venu et qu'ils vont se séparer, ils

1. Apulée, *Metam.*, XI, 17 (édit. Hildebrand). — 2. Tertull., *Apolog.*, 25. — 3. Tertull., *Apolog.*, 30. — 4. Dion, LI, 19. — 5. Pétrone, *Sat.*, 60.

prennent en main la coupe et versent le vin en prononçant ces paroles consacrées : « A nous, à toi, César, père des Romains, le plus cher et le meilleur des hommes[1] ! »

On savait bien que ce concert de vœux et de prières qui, dans les temples de Rome et des provinces, dans les oratoires de tous les cultes, dans les chapelles de toutes les associations, dans les réunions politiques, dans les assemblées de famille, demandaient au ciel avec tant d'instance la fortune et la santé pour l'empereur, flattait Auguste et servait sa politique ; aussi l'adulation prenait-elle volontiers pour lui plaire la forme d'un hommage religieux. Un jour, dans ce sénat où l'on ne savait plus qu'inventer pour flatter le maître, un tribun du peuple, Sextus Pacuvius, imagina de se dévouer à lui, à la manière espagnole. Comme Auguste essayait de l'en empêcher, il sortit de la curie et parcourant les rues et les places, il poussa le peuple à se dévouer avec lui[2]. Les honneurs auxquels Auguste était le plus sensible et dont il semblait faire le plus de cas étaient ceux qui paraissaient donner à son autorité une sorte de sanction divine. Il ne pouvait pas être tribun du peuple, en sa qualité de patricien, mais il se fit donner au moins la puissance tribunitienne. Cette dignité le rendait « sacro-saint », c'est-à-dire qu'elle mettait sa vie sous la protection directe des dieux. Quand les plébéiens arrachèrent à leurs ennemis l'institution du tribunat, ils voulurent mettre cette magistrature nouvelle à l'abri de toute atteinte. Une loi fut portée, qui défendait de frapper ou de menacer un tribun et de lui faire aucun outrage en action ou en paroles.

1. Ovide, *Fast.*, II, 635. — 2. Dion, LIII, 20. C'est de là qu'est venue cette formule qu'on rencontre si souvent dans les inscriptions de l'empire : « *Devotus numini majestatique imperatoris.* »

« Si quelqu'un, ajoutait-on, viole ces prescriptions, qu'il » soit anathème (*sacer esto*), que ses biens soient confis- » qués et qu'on puisse le tuer impunément. » Puis tout le peuple s'engagea à respecter cette loi par un serment solennel, en prenant à témoin les dieux du ciel et ceux des enfers[1]. » La puissance tribunitienne rendait donc Auguste inviolable. Son titre de grand pontife sembla lui donner une nouvelle consécration et ajouter encore à son inviolabilité. Ovide, quand il parle des ides de Mars, paraît surtout indigné qu'on ait osé frapper un pontife et préparer la mort d'un prêtre[2]. Pour Valère-Maxime et les flatteurs de Tibère, Brutus et Cassius ne sont pas seulement des assassins, ce sont des sacriléges. Le prince se croit en droit d'exiger de ses sujets plus que l'obéissance et la fidélité; il leur impose une sorte de dévouement filial, il veut être pour eux un père et un prêtre. Nous avons conservé le texte du serment qu'on lui prêtait à son avénement : « Je jure du fond du cœur, disait-on, d'être l'ennemi de ceux que je saurai les ennemis de l'empereur; si quelqu'un menace son pouvoir ou sa vie, je ne cesserai de le poursuivre d'une guerre d'extermination jusqu'à ce qu'il ait payé son crime ; je ne préférerai pas le salut de mes enfants au sien. Si je manque volontairement à mon serment, que Jupiter très-bon et très-grand et tous les autres dieux frappent mes enfants et moi, qu'ils me chassent de ma patrie comme un exilé, qu'ils m'enlèvent ma santé et ma fortune[3]. » Ces peines sévères que le sujet appelle sur lui s'il manque à ses devoirs envers le prince ont été en réalité fort dépassées. Les délateurs se chargèrent de tirer plus tard des conséquences terribles de ce

1. Denys d'Halic., VI, 89. — 2. Ovide, *Met.*, XV, 763 : « *tam triste parari Pontifici letum...* » ; 777 : « *cæde sacerdotis...* » — 3. *Corp. inscr. lat.*, II, 172.

caractère sacré dont le prince était revêtu. Du moment qu'il est une sorte de mandataire des dieux, la moindre offense qu'on se permet envers lui devient un crime capital : être l'amant de sa fille n'est pas seulement une faute contre la morale, c'est un outrage à la religion [1]. Manquer au respect qu'on doit à ses statues, changer de vêtements devant son image, emporter par mégarde dans un mauvais lieu une monnaie à son effigie, sont des sacriléges qu'on punit de mort. Ces excès, auxquels on n'arriva que plus tard, mais qui étaient contenus en germe dans les institutions d'Auguste, font bien comprendre tout ce que la religion ajouta de prestige et de puissance au pouvoir déjà si étendu des empereurs.

On s'y prit de loin pour faire accepter à cette société moqueuse ce caractère dont Auguste voulait entourer son autorité. Tout le monde était d'accord à reconnaître qu'il descendait des dieux ; cette origine semblait avoir marqué sa famille d'un sceau particulier. Les traditions représentaient son aïeul Énée, le fils de Vénus et du divin Anchise, comme un héros sage et pieux ; Virgile n'eut pas de peine à lui donner tout à fait l'aspect d'un prêtre. Denys d'Halicarnasse raconte que tandis que Silvius, fils d'Énée et de Lavinie, avait occupé le trône après son père, Iulus, le fils d'Ascagne, s'était contenté d'honneurs religieux [2] : c'est de lui qu'était sortie la race sacerdotale des Jules. César, en briguant avec tant d'ardeur le souverain pontificat, n'était pas seulement un ambitieux qui savait ce que la religion pouvait lui donner de puissance, c'était un descendant du pieux Énée qui rentrait dans les traditions de sa famille. Quant à Auguste, en habile poli-

1. Tacite, *Ann.*, III, 24 : « ... *culpam inter viros et fœminas vulgatam gravi nomine læsarum religionum... appellando* », etc. — 2. Denys d'Halic., I, 71.

tique, il avait tout disposé autour de lui pour qu'on prît de sa personne et de son pouvoir l'idée qu'il voulait en donner. D'après les usages, le grand pontife devait habiter une maison qui appartenait à l'État et qu'on appelait la *Regia*. Auguste ne quitta pas le Palatin, mais il fit vraiment du Palatin un lieu sacré. Comme il était nécessaire que le chef de la religion romaine fût voisin du foyer de Rome où brûlait le feu éternel entretenu par les Vestales, il éleva près de son palais un temple à Vesta à côté de celui qu'il faisait bâtir pour Apollon, ce qui faisait dire au flatteur Ovide : « Cette demeure contient trois dieux [1]. » La maison particulière d'Auguste avait elle-même l'air d'un temple ; tout la désignait à la vénération du peuple, des lauriers étaient plantés de chaque côté de la porte, une couronne de chêne la surmontait, le toit s'élevait en forme de faîte, comme dans les sanctuaires des dieux [2]. C'était bien le séjour qui convenait au restaurateur de la religion et de la morale, et il avait vraiment quelque droit à partager les honneurs de ceux dont il avait relevé le culte. Le peuple se laissa prendre tout à fait à ces dehors; on lui créa de bonne heure une légende comme à un dieu. Dès sa jeunesse, il avait fait des miracles dont quelques-uns rappellent ceux qu'on lit dans les Vies des saints. Pendant qu'il était encore dans les langes on le trouva un matin au sommet d'une tour regardant le soleil levant en face; quand il commença de parler, il donna l'ordre de se taire à des grenouilles qui l'empêchaient de se faire entendre, et depuis elles n'ont plus retrouvé la voix. Lorsqu'il vint à Rome, après la mort du dictateur, pour réclamer son héritage, les rayons du soleil formèrent comme une couronne autour de sa tête, et dans la suite

1. Ovide, *Fast.*, IV, 949. — 2. Hertzberg, *De diis Romanorum patriis*, p. 48.

tous les événements heureux de sa vie furent annoncés par des présages[1]. Les gens du monde devaient un peu sourire de tous ces récits merveilleux; ils furent pourtant, eux aussi, plus complaisants pour ces prétentions impériales qu'on ne devait l'attendre d'esprits aussi éclairés et aussi malins. En somme, ils acceptaient d'assez bonne grâce le caractère sacerdotal que le gouvernement nouveau voulait se donner. Je ne parle pas seulement des flatteurs éhontés, dont le nombre était alors si grand : dès le règne de Tibère ils parlaient des occupations « sacrées » du prince; le prudent Tibère fit effacer ce mot, qui lui semblait trop ambitieux[2]; mais un siècle plus tard il était tout à fait entré dans la langue officielle : on appelait « une expédition sacrée » celle que l'empereur avait conduite en personne, et sa famille recevait ouvertement le nom de « maison divine ». Horace n'allait pas si loin, il se contentait de demander à Jupiter de prendre Auguste pour son lieutenant[3]; « inférieur à toi seul, lui disait-il, il gouvernera équitablement le vaste univers[4] », et il insinuait que le maître des dieux, débarrassé de ce souci, aurait bien plus de temps pour remplir ses autres offices. C'est de la même façon que Pline le jeune se représente le pouvoir impérial. L'empereur est pour lui une sorte d'intermédiaire entre la terre et le ciel; c'est lui qui présente aux dieux les prières des hommes[5], c'est sur lui que les dieux se déchargent du gouvernement du monde. « Jupiter, dit-il à Trajan, est libre aujourd'hui de ne s'occuper que des cieux, depuis qu'il t'a choisi pour le remplacer sur la terre[6]. » Ces paroles ne sont pas de

1. Suét., *Aug.*, 94. — 2. Suét., *Tib.*, 27. — 3. Hor., *Carm.*, I, 12, 51 : « *Tu secundo Cæsare regnes.* » Voyez aussi Ovide, *Met.*, XV, 858. — 4. Hor., *Carm.*, I, 12, 57 : « *Te minor latum reget æquus orbem.* » — 5. Pline, *Paneg.*, 78 : « *...quibus apud deos adesse consuesti.* » — 6. Id., 80 : « *... qua nunc parte curarum liber solutusque tantum cælo vacat, postquam te dedit, qui erga omne hominum genus vice sua fungereris.* »

pures flatteries, c'est la formule même du gouvernement qu'Auguste avait fondé. A toutes les dignités de l'ancienne république qu'il se faisait décerner, il voulut joindre une qualité nouvelle qui manquait aux magistratures républicaines : c'était celle que César appelait, dans un discours célèbre, la « sainteté des rois[1] », c'est-à-dire cette prétention d'être les représentants directs des dieux et de régner en leur nom, à la condition de les faire régner avec eux. Les royautés chrétiennes qui succédèrent à l'empire et qui essayèrent de le continuer, ne négligèrent pas de recueillir cette partie de son héritage. Elles cherchèrent comme lui à se donner aux yeux des peuples une consécration religieuse, à les gouverner au nom du ciel; et pendant tout le moyen âge les évêques répétèrent aux rois ce qu'on disait aux empereurs dans le sénat romain : « Vous êtes l'image de la Divinité[2]. »

1. *Sanctitas regum*, Suét., *Jul. Cæs.*, 6. — 2. Tac., *Ann.*, III, 36 : « ... *principes instar deorum esse.* »

CHAPITRE DEUXIÈME

L'APOTHÉOSE IMPÉRIALE.

La religion romaine, après avoir fait presque des dieux des empereurs vivants, les divinisa tout à fait après leur mort. La consécration religieuse qu'Auguste avait voulu donner à son pouvoir fut complétée et couronnée par l'apothéose. Si l'apothéose n'était, comme on le croit d'ordinaire, qu'une puérile flatterie, il ne vaudrait guère la peine de s'en occuper, mais elle fut beaucoup plus sérieuse qu'on ne pense; elle eut surtout des conséquences politiques très-importantes et fort imprévues. Le culte des Césars servit au maintien de la vie municipale dans les cités et au réveil de l'esprit national dans les provinces; il aida à établir sur des bases plus solides la forte unité de l'empire. Pour tous ces motifs, il convient d'en étudier avec soin les origines, le caractère et les résultats.

I

Précédents de l'apothéose impériale. — En Égypte. — En Grèce. — A Rome. — Croyance que les morts sont des dieux. — Opinion des philosophes que les âmes des sages montent au ciel.

L'apothéose des souverains est peut-être ce qui nous étonne et nous répugne le plus dans les cultes antiques. La raison en est facile à comprendre : toutes les religions que pratique aujourd'hui le monde professent l'unité de

Dieu. Quand on ne reconnaît qu'un Dieu, il devient si grand par sa solitude même et sa grandeur le met si loin de nous, qu'il n'est plus possible d'élever un homme jusqu'à lui. Mais les anciens, qui étaient polythéistes, ne pouvaient pas avoir les mêmes scrupules. Ce n'était pas une affaire d'adorer un dieu de plus, quand on en avait déjà plusieurs milliers. Leur importance était d'ailleurs aussi diverse que leurs fonctions étaient variées. Si quelques-uns d'entre eux étaient puissants et forts, il y en avait beaucoup d'humbles et de faibles qui se rapprochaient par degrés de la condition humaine. Il n'existait donc pas, comme aujourd'hui, de barrière infranchissable entre Dieu et l'homme; au contraire, la religion semblait ménager entre eux une série de transitions qui conduisaient de l'un à l'autre. Ces intermédiaires familiarisaient tout le monde avec l'idée qu'il n'est pas impossible de passer de l'humanité à la divinité. Un système célèbre imaginé chez les Grecs, et qu'on appelait l'*évhémérisme*, du nom de son créateur, prétendait que tous les dieux avaient commencé par être des hommes que la reconnaissance ou la peur avait divinisés après leur mort. Ce qui fit le succès de ce système, c'est qu'il s'appuyait sur des croyances générales, et que, bien avant Évhémère, il y avait une sorte d'évhémérisme populaire, qui donna créance à l'autre. Les légendes primitives de tous les peuples racontaient que des héros avaient obtenu le ciel en récompense de leur courage. Presque toutes les villes avaient coutume de rendre les honneurs divins à leur fondateur. Il devenait naturellement pour la cité un patron particulier, un protecteur spécial, et, comme il lui appartenait en propre, c'est à lui que le peuple avait surtout confiance, et qu'il adressait le plus volontiers ses prières. Les gens éclairés étaient forcés eux-mêmes de témoigner pour lui beaucoup d'égards, et le patriotisme

leur faisait un devoir d'être crédules ou de le paraître. Varron trouvait qu'après tout cette habitude qu'avaient les villes de mettre dans le ciel leur fondateur et leurs premiers rois, quoi qu'on en pensât, pouvait avoir des conséquences heureuses, et qu'il n'était pas mauvais qu'un homme de cœur se crût issu des dieux [1].

Les nations de l'Orient allèrent plus loin; il ne leur suffit pas de réserver les honneurs divins à leurs anciens héros, elles les accordèrent indistinctement à tous leurs rois. Le caractère religieux qu'avait chez elles l'autorité souveraine, l'isolement dans lequel les princes affectaient de vivre, le respect absolu qu'ils exigeaient de leurs sujets, l'effroi qu'ils tenaient à leur inspirer, amenèrent le peuple à faire de l'apothéose comme une prérogative essentielle de leur pouvoir. On n'attendait même pas leur mort pour les adorer et leur divinité commençait de leur vivant. En Égypte, le Pharaon s'appelle lui-même « le dieu bon et le dieu grand »; l'acte religieux de son couronnement le transforme en fils du Soleil. Dans le temple de Medinet-Habou, Amoun, s'adressant aux dieux du nord et du midi, leur dit, à propos de Rhamsès le Grand : « C'est mon fils, le seigneur des années; je l'ai élevé dans mes propres bras, je l'ai engendré de mes membres divins [2]. » Les Ptolémées n'eurent garde de laisser perdre ces traditions des Pharaons. Ils organisèrent solennellement dans leur capitale le culte de tous les princes qui avaient gouverné l'Égypte depuis Alexandre. Le roi régnant, majeur ou mineur, aussitôt qu'il avait succédé à son père, était tenu pour dieu comme les autres et associé aux hommages que recevaient ses prédécesseurs. C'est ce que nous apprend la célèbre inscription de Rosette. Les prêtres, réunis de toutes les parties de

1. Aug., *De civit. Dei*, III, 4. — 2. *Revue archéol.*, 1848, p. 340.

l'Égypte pour le couronnement de Ptolémée Épiphane, y déclarent « qu'il est dieu, et fils d'un dieu et d'une déesse, comme Horus, le fils d'Isis et d'Osiris, qui vengea son père ». En conséquence, « on lui dressera une image en chaque temple, dans le lieu le plus apparent, et auprès d'elle les prêtres feront trois fois par jour le service religieux. On lui élèvera dans tous les sanctuaires une statue de bois dans un édicule doré, et lors des grandes processions où se fait la sortie des édicules, celui du dieu Épiphane sortira comme les autres. » Ils veulent bien permettre aussi aux particuliers d'avoir chez eux de ces édicules et de ces statues, mais à la condition d'accomplir « toutes les cérémonies prescrites, dans les fêtes qui ont lieu tous les mois et tous les ans[1] ».

Les Grecs n'échappèrent pas à la contagion de l'Orient. Dès l'époque de la guerre du Péloponèse, le Spartiate Lysandre, vainqueur des Athéniens, s'était fait adorer en Asie Mineure. Quand la Grèce eut perdu sa liberté, tous les tyrans qui l'asservirent reçurent tour à tour les honneurs divins. C'est alors que l'apothéose prit son caractère le plus repoussant. On pouvait croire jusqu'à un certain point à la bonne foi des Orientaux, quand ils divinisaient des maîtres sous lesquels ils tremblaient; mais les Grecs sont une race trop sceptique et trop fine pour qu'on puisse prendre leurs flatteries au sérieux. L'habileté même avec laquelle ils savent mentir, les formes délicates et nouvelles qu'ils se piquent de donner à leurs adulations, en font mieux ressortir la bassesse. Ils ne connurent jamais, à ce sujet, de honte ni de scrupule; on les vit porter successivement les mêmes hommages à tous ceux qui étaient les plus forts. Quand Mithridate eut fait égorger tous les Romains qui se trouvaient en Asie, ils l'ap-

1. Letronne, *Inscr. de l'Égypte*, 1, p. 241.

pelèrent *Dieu père*, *Dieu sauveur*, et lui donnèrent tous les surnoms de Bacchus[1]. Lorsque Rome eut vaincu Mithridate, ils s'empressèrent de lui élever des autels. Smyrne se vantait d'avoir été la première à rendre un culte à la déesse Rome, dès la fin des guerres puniques[2]. Alabanda, ville commerçante de Carie, avait de bonne heure aussi institué des jeux pour célébrer la même déesse[3]. Cet exemple ne manqua pas d'être suivi quand les légions eurent conquis la Grèce et l'Asie. Après avoir adoré Rome, on arriva vite à rendre les mêmes honneurs aux généraux et aux proconsuls qui la représentaient. Des temples furent élevés à Flamininus, quand il fut vainqueur de Philippe; on l'y adorait en compagnie d'Apollon et d'Hercule, et l'on composa pour lui des hymnes qui se chantaient encore du temps de Plutarque[4]. Tous les proconsuls eurent bientôt des autels, surtout les plus mauvais, parce qu'on les redoutait davantage et qu'on voulait les désarmer. La Sicile institua des fêtes pour Verrès, avant d'oser le traduire en justice; la Cilicie bâtit un temple à son gouverneur Appius, qui, au dire de Cicéron, n'y avait plus rien laissé. A ce moment, l'apothéose était descendue bien bas chez les Grecs. Ils ne se contentaient pas de la décerner à ces grands personnages qui leur faisaient souvent tant de mal, ils l'accordaient aussi à leurs amis, à leurs serviteurs, quand ils étaient puissants et qu'ils en pouvaient tirer quelque profit. L'historien Théophane, qui jouissait de toute la confiance de Pompée, fut divinisé dans Mitylène, sa patrie, sans doute en reconnaissance des faveurs qu'on avait obtenues par son intervention. Plus tard cet honneur fut fatal à sa famille : Tibère en fut jaloux, et il fit périr

1. Cic., *Pro Flacco*, 25. — 2. Tacite, *Ann.*, IV, 56. — 3 [Tite-Live, XLIII, 6. — 4. Plut., *Flamin.*, 16.

ses petits-fils pour les punir d'avoir, comme lui, un grand-père au ciel [1]. Il faut remarquer que ces flatteries étaient non-seulement tolérées, mais encouragées par la loi romaine; en défendant aux gouverneurs de lever aucune imposition extraordinaire, elle avait excepté celles qui devaient servir à leur construire des temples [2]. On se demande, en vérité, quel plaisir pouvaient trouver les Romains à ces grossiers hommages et dans quel dessein ils semblaient les provoquer chez les nations qu'ils avaient vaincues. Peut-être étaient-ils bien aises de voir leurs sujets se déshonorer et pensaient-ils que ces bassesses, en achevant de leur enlever leur énergie, les rendraient plus faciles à conduire. Les fières populations de l'Occident leur causaient toujours quelque ombrage; au contraire la servilité des Grecs les rassurait : il n'y avait vraiment rien à craindre d'un pays si empressé de flatter ses maîtres.

Du reste, les Romains eux-mêmes ne répugnaient pas à croire à l'apothéose. Leurs traditions nationales, comme celles de tous les peuples, mettaient dans le ciel leurs anciens rois : sous le nom de *dieux indigètes*, ils adoraient Picus, Faunus, Latinus, qui avaient régné, disait-on, sur le Latium, et il n'y avait pas de divinités qu'on invoquât avec plus de ferveur dans les malheurs de la patrie [3]. On racontait que le fondateur de la ville, Romulus, avait disparu pendant un orage; qu'un sénateur l'avait vu de ses yeux monter au ciel, où il siégeait parmi les dieux de la fécondité et de la vie [4]. Il est pourtant remarquable que cette légende, malgré la vanité nationale qui faisait un

1. Tac., *Ann.*, VI, 18. La Grèce avait été jusqu'à diviniser un athlète vivant. Pline, *Hist. nat.*, VII, 47. — 2. Cic., *Ep. ad Quintum*, I, 1. — 3. « *Di patrii, indigetes!* » (Virg., *Georg.*, I, 498.) — 4. Enn., *Annal.*, 119 (édit. Vahlen) : « *Romulus in cœlum cum dis genitalibus œvum Degit.* »

devoir de paraître y croire, ne semble inspirer même aux plus vieux historiens qu'une confiance médiocre. Ils ne la rappellent jamais sans des explications ou des excuses qui trahissent leur embarras. Même quand ils ont l'air d'être crédules, la façon dont ils se représentent ces âges reculés rend leurs lecteurs défiants. Des événements si merveilleux ne se comprennent que si on leur donne pour théâtre des époques légendaires, et la prétention de ces annalistes est au contraire de supprimer les temps fabuleux et de placer les premières années de Rome dans la pleine lumière de l'histoire. Aussi remarque-t-on que cette habitude de diviniser les héros primitifs auxquels un État devait son existence ou sa grandeur, quoiqu'elle fût répandue dans tous les pays et que Cicéron la trouve sage et utile [1], n'a jamais obtenu beaucoup de succès à Rome. Ni Numa, ni Brutus, ni Camille, ne reçurent les honneurs divins, et depuis Romulus jusqu'à César on ne rencontre dans l'histoire romaine que quelques essais mal réussis d'apothéose [2].

Il y avait pourtant chez les anciens peuples de l'Italie une croyance qui devait les familiariser avec l'idée qu'un homme peut devenir un dieu et qui fut un des fondements sur lesquels s'appuya plus tard l'apothéose impériale. Ils éprouvaient une répugnance invincible à croire que la mort anéantit tout à fait l'existence; ils pensaient que, même quand la vie paraît éteinte, elle se prolonge obscurément dans le tombeau ou ailleurs, et, comme une triste expérience de tous les jours leur apprenait que ce corps se décompose et disparaît, ils admettaient qu'il

1. Cic., *Fragm. de consolatione*. — 2. Telle fut l'apothéose que le peuple décerna à Marius Gratidius de son vivant et qui lui coûta la vie (Cic., *De offic.*, III, 30; Sénèque, *De ira*, III, 18). Metellus fut aussi reçu à Rome comme un dieu, à son retour d'Espagne (Macrobe, *Sat.*, III, 13, 7).

doit y avoir autre chose que le corps dans l'homme, qu'il contient nécessairement un élément qui persiste à côté de l'élément qui s'éteint, et ils étaient amenés à conclure que cette partie invisible et immortelle vaut mieux que l'autre, puisqu'elle lui survit. Ces idées, qui semblent communes à toutes les nations âryennes, n'ont peut-être pris nulle part une forme si précise et si arrêtée qu'en Italie. Là, les morts, quand ils sont débarrassés de ce corps qui se corrompt et réduits à une substance impérissable, sont appelés les purs et les bons, *Manes*, et, comme les dieux passent pour des esprits dégagés de toute matière corruptible [1], les morts, qui jouissent du même avantage, deviennent semblables aux dieux, ou plutôt sont des dieux véritables, *dii Manes*. Cicéron fait de cette croyance une sorte d'article de foi. « Chacun, dit-il, doit regarder comme des dieux les parents qu'il a perdus [2]. » Toutes les cérémonies des funérailles reposent sur cette opinion, et elles en sont, pour ainsi dire, le commentaire vivant. Le tombeau est un autel, et on lui en donne souvent le nom [3]; sur cet autel on fait des sacrifices et des libations. Pendant le sacrifice, la flûte résonne, les lampes sont allumées comme dans les temples; le fils qui rend les derniers devoirs à son père a la tête voilée, et il reproduit tous les mouvements du prêtre qui prie [4]. C'est qu'en effet son père est un dieu qu'il lui faut implorer et dont il obtiendra aisément la faveur. Était-il possible que le chef de famille qui avait passé sa vie à veiller sur les siens les abandonnât après sa mort? Ne devait-il pas, au contraire, d'autant plus les protéger que sa protection devenait plus efficace? C'est ainsi qu'on fut conduit à regarder le nou-

1. « *Mens soluta quædam ac libera, segregata ab omni concretione mortali.* » (Cic., *De consol.*) — 2. Cic., *De leg.*, II, 9 : « *Sos leto datos divos habento.* » — 3. Voyez par ex. Orelli, 4588 et 5087. — 4. Plutarque, *Quæst. rom.*, 14. Tertull., *Apolog.*, 12.

veau dieu comme le protecteur et le patron de la maison. Selon l'opinion commune, les Lares sont les âmes des aïeux, et on les honore chez soi, dit Servius, parce que primitivement on enterrait les morts dans son domicile [1]. Voilà un principe d'apothéose au sein même de la famille.

Ces croyances étaient très-populaires à Rome; elles se conservaient à peu près intactes au milieu de l'incrédulité générale, parce qu'elles s'appuyaient sur les sentiments les plus profonds, sur les affections les plus tendres. Comme toutes les superstitions anciennes, elles avaient jeté de profondes racines dans les classes inférieures. Les inscriptions montrent de simples affranchis qui donnent à leur femme, après sa mort, le nom de déesse [2], et qui appellent le tombeau qu'ils lui élèvent un temple [3]. Dans une petite ville de l'Afrique, un fils pieux nous dit qu'il a consacré ses parents, au lieu de nous dire qu'il les a enterrés : *sub hoc sepulcro consacrati sunt* [4]. Les gens éclairés voulaient ordinairement paraître moins crédules; mais lorsqu'ils avaient perdu quelqu'un qui leur était cher, le chagrin leur faisait facilement oublier leur scepticisme, et ils se laissaient vite reprendre par toutes ces vieilles croyances, dont ils étaient moins désabusés qu'ils ne le pensaient. L'exemple de Cicéron le montre bien. « Est-il rien de plus absurde, disait-il à propos de l'apothéose de César, que de mettre des morts parmi les dieux et de les adorer, quand on ne devrait leur rendre d'autre culte que quelques larmes [5]? » Il oubliait que l'année d'avant il ne s'était pas contenté de pleurer sa fille Tullia, et qu'égaré par sa douleur, il avait eu le désir de la diviniser. Il annonçait formellement son projet dans cet

1. Serv., *Æn.*, VI, 152. — 2. Orelli, 4647. — 3. Orelli, 4530. — 4. Renier, *Inscr. de l'Alg.*, 2510. — 5. Cic., *De nat. deor.*, I, 15.

ouvrage qu'il s'adressait à lui-même pour se consoler : « Si jamais, disait-il, quelqu'un fut digne des honneurs divins, ô Tullia, c'était toi. Cette récompense t'est due, et je veux te la donner. Je veux que la meilleure et la plus savante des femmes, avec l'assentiment des dieux immortels, prenne place dans leur assemblée, et que l'opinion de tous les hommes la regarde comme une déesse [1]. » C'était une sorte d'engagement qu'il avait pris avec lui-même et qu'il voulait tenir. Aussi ne fut-il occupé pendant quelques mois qu'à chercher un emplacement dans un endroit fréquenté pour y élever un temple à sa fille ; et comme Atticus, malgré sa complaisance ordinaire, faisait quelques objections, il lui répondait d'un ton qui n'admettait pas de réplique : « C'est un temple que je veux ; on ne peut m'ôter cela de la pensée. Je veux éviter toute ressemblance avec un tombeau, pour arriver à une véritable apothéose [2]. »

Ce qui l'encourageait dans son dessein, c'est qu'il voyait de grands esprits accepter et défendre cette croyance populaire. Il se servait de leur autorité pour vaincre l'opposition d'Atticus : « Quelques-uns des écrivains, lui disait-il, que j'ai maintenant entre les mains m'approuvent. » Il voulait parler de certains philosophes, et surtout de ceux du Portique [3]. Les stoïciens, qui témoignaient toujours tant

1. Cic., *De consol.* — 2. Cic., *Ad Att.*, XII, 36. — 3. C'était aussi l'opinion des théologiens de Rome. Le savant Labéon, s'inspirant des doctrines étrusques contenues dans les *Libri acheruntici*, avait composé tout un traité sur les dieux qui avaient commencé par être des hommes (*De diis animalibus*). On pouvait, selon lui, faire de l'âme humaine un dieu, et c'est par la vertu de certains sacrifices que ce miracle s'opérait (Serv., *Æn.*, III, 168 ; Arnobe, *Adv. gent.*, II, 62). Ces sacrifices étaient sans doute les rites mêmes des funérailles auxquels la religion accordait tant d'importance. Quand ils avaient été exactement accomplis, quand on n'avait omis aucune cérémonie, aucune prière, l'âme du défunt prenait place parmi les *dii*

de complaisance pour les opinions du peuple, avaient fait une doctrine raisonnée de ce qui n'était qu'une sorte d'instinct chez lui. Ils n'avouaient pas, à la vérité, que toutes les âmes, après la mort, montaient au ciel, mais ils l'accordaient à quelques-unes. L'âme du sage, disaient-ils, n'est pas seulement immortelle, elle est divine [1], et la vertu lui ouvre les demeures célestes [2]. C'est là que Lucain place Pompée, « après que le crime d'un Égyptien lui eut offert ce trépas qu'il lui fallait chercher » ; c'est là, selon lui, qu'habitent les mânes des demi-dieux, c'est-à-dire des sages et des grands hommes. Ils y jouissent à peu près des priviléges de la divinité : ils vivent au milieu d'un air subtil, parmi les étoiles fixes et les astres errants; inondés d'une lumière pure, ils regardent en pitié cette nuit profonde que sur la terre nous appelons le jour [3]. Monter au ciel, devenir dieu ou presque dieu, voilà la récompense promise aux gens vertueux par le stoïcisme. Tout le monde peut y atteindre et Jupiter lui-même y convie tous les mortels. « Hommes, lui fait dire Valerius Flaccus, quoique la route en soit difficile, dirigez-vous vers les astres [4]. » Ces récompenses divines promises au sage par la philosophie, chacun s'empressait de les décerner aux personnes aimées qu'il avait perdues : « Tu vas te rendre dans les demeures souhaitées, dit un fils dans l'épitaphe de son père; Jupiter t'en ouvre les portes, il t'invite à y venir tout éclatant de gloire. Déjà tu en approches; l'assemblée des dieux te tend la main,

animales. C'est ce qu'indique clairement cette inscription citée par M. Ritschl (*Ind. lect. æstiv.*, 1853) : « *Manes colamus, namque opertis manibus Divina vis est æviterni temporis.* » — 1. Cic., *De leg.*, II, 11 : « *Omnium quidem animos immortales esse, sed fortium bonorumque divinos.* » — 2. Horace, *Carm.*, III, 2, 21 : « *Virtus recludens immeritis mori Cœlum...* » — 3. Luc., *Phars.*, IX, 5 et sq. — 4. Val. Flacc., *Argon.*, I, 563 : « *Tendite in astra viri.* »

et de tous les côtés du ciel des applaudissements retentissent pour te faire honneur[1]. » Dans une autre inscription non moins curieuse, une femme qui ne paraît pas avoir appartenu à la société la plus relevée écrit avec assurance sur la tombe de son mari : « Ici repose le corps d'un homme dont l'âme a été reçue parmi les dieux » : « *In hoc tumulo jacet corpus exanimis* (sic) *cujus spiritus inter deos receptus est*[2]. » Ces expressions sont celles mêmes dont on se sert pour les princes divinisés : on lit sur une médaille de Faustine que cette princesse a été reçue au ciel, *sideribus recepta*[3].

Voilà quels furent à Rome les précédents de l'apothéose impériale. Elle étonne surtout ceux qui la regardent comme une institution improvisée et sans racines qui sortit un jour par hasard de la servilité publique ; la surprise diminue quand on voit au contraire que tout y acheminait les Romains, et qu'on rétablit les intermédiaires par lesquels ils y furent conduits. Ils la trouvaient florissante autour d'eux chez toutes les nations de la Grèce et de l'Orient ; bien longtemps avant l'empire, ils s'étaient familiarisés avec elle en voyant les honneurs divins décernés à leurs généraux et à leurs proconsuls par les peuples vaincus. Elle ne répugnait pas d'ailleurs à leurs traditions nationales, elle existait dans leurs croyances religieuses intimement unie à ce qu'ils respectaient le plus, au culte des morts, à la constitution de la famille. Dans les dernières années, l'opinion populaire que tous les morts sont des dieux s'était encore fortifiée en s'appuyant sur cette doctrine des philosophes qui mettait les hommes vertueux au ciel. Tout préparait donc, tout disposait les Romains à regarder l'apothéose comme la récompense

1. Fabretti, *Inscr.*, p. 742. — 2. Orelli, 7418. — 3. Cohen, *Monn. imp.* : *Faustine jeune*, 102.

naturelle des grandes actions. Faut-il être surpris qu'un jour l'admiration, la reconnaissance, ou, si l'on veut, la flatterie ait choisi cette façon de se manifester, quelque étrange qu'elle nous paraisse, que le peuple l'ait acceptée avec empressement et qu'elle n'ait pas trop choqué les gens éclairés?

II

Naissance de l'apothéose impériale. — Honneurs accordés à César pendant sa vie. — Ses funérailles. — Le peuple lui élève un autel. — Sa divinité est officiellement reconnue par le sénat.

Les historiens ont raconté en détail les circonstances tragiques dans lesquelles l'apothéose impériale prit naissance à Rome : c'est à César qu'elle fut décernée pour la première fois après Romulus. Peu de princes ont été flattés autant que César, et rien ne démontre mieux combien Rome était mûre alors pour la servitude que de voir la bassesse publique arriver du premier coup à des exagérations que dans la suite il lui fut très-difficile de dépasser. A chaque victoire du dictateur le sénat imaginait pour lui des distinctions nouvelles. Après avoir épuisé les dignités humaines, il fut bien forcé d'en venir aux honneurs divins. On donna son nom à l'un des mois de l'année; on décida que son image figurerait dans ces processions solennelles où l'on portait au cirque celles des dieux sur des chars de triomphe, qu'on fonderait un nouveau collége de prêtres qui s'appelleraient *Luperci Julii*, qu'on jurerait par sa fortune, qu'on célébrerait des fêtes pour lui tous les cinq ans; enfin qu'on lui élè-

verait une statue avec cette inscription : « C'est un demi-dieu. » La dernière année de sa vie on alla plus loin encore; il ne suffit plus d'en faire un demi-dieu, on décréta que c'était un dieu véritable et l'égal des plus grands, qu'on lui bâtirait un temple et qu'on l'adorerait sous le nom de *Jupiter Julius*[1]. César eut l'air d'accueillir avec joie ces honneurs[2]; mais ce n'étaient en somme que de basses flatteries dont personne n'était dupe, ni ces patriciens sceptiques qui les accordaient avec tant de complaisance, ni ce pontife épicurien qui paraissait les accepter volontiers. Le seul effet de toutes ces adulations fut d'accoutumer l'opinion à l'idée que César devait être un dieu. En réalité, ce n'est pas à la servilité du sénat qu'il dut son apothéose, c'est à l'enthousiasme du peuple.

Le peuple l'aimait véritablement. Lorsque, le soir des ides de mars, on vit passer cette litière portée par trois esclaves qui contenait son cadavre, avec ce bras sanglant qui pendait, personne, dit un contemporain, ne resta les yeux secs[3]; devant les portes des maisons, dans les rues, au sommet des toits, on n'entendait que des gémissements et des sanglots. La scène des funérailles porta cette douleur au comble. La foule s'était assemblée en armes au forum; le corps, étendu sur un lit d'ivoire couvert de pourpre et d'or, avait été placé devant la tribune, dans une sorte de chapelle improvisée qui représentait le temple de *Venus Genetrix*. A la tête du lit s'étalait la robe ensan-

1. Dion, XLIII, 14, et XLIV, 6. — 2. Dion dit positivement qu'il en fut heureux, τούτοις ἔχαιρε (XLIV, 6). Il raconte ailleurs, il est vrai, que le premier jour de son triomphe son char s'étant brisé, il y vit un avertissement des dieux qui le rendit plus modeste, et qu'il refusa de faire usage de la plupart de ces honneurs excessifs (XLIII, 21). Les ennemis du sénat supposaient qu'on les lui avait prodigués pour le rendre odieux. Les amis de César auraient pu prétendre qu'il ne les avait acceptés que pour rendre le sénat ridicule. — 3. Nicolas de Damas, *Vita Cæs.*, 25.

glantée. Dans le cortége, des musiciens chantaient des chœurs et des monologues de tragédies choisis exprès pour la circonstance ; on remarqua surtout ce vers de Pacuvius. dont l'application était facile à faire : « Faut-il que j'aie conservé la vie à des gens qui devaient me l'ôter ! » Antoine, pour toute oraison funèbre, se contenta de lire ces serments que le sénat avait faits de défendre César jusqu'à la mort, ces décrets par lesquels on lui accordait toutes les dignités humaines et les honneurs divins ; il les commentait d'une voix inspirée, et, pour rappeler au peuple comment les sénateurs avaient tenu leurs promesses et de quelle façon ils avaient traité celui dont ils voulaient faire un dieu, il s'interrompait de temps en temps et montrait l'image de César percée de vingt-trois coups de poignard. Le peuple répondait par des lamentations, par des cris et frappait sur ses armes. Toute cette foule s'enivrait de colère de douleur et de bruit. Lorsqu'on vit les magistrats charger le lit funèbre sur leurs épaules pour le porter au champ de Mars, il se passa une scène d'un désordre indescriptible. Tous s'arrachaient le cadavre : les uns voulaient le brûler dans la curie de Pompée, où il avait été tué, et la brûler avec lui en expiation ; les autres voulaient l'emporter au Capitole et placer le bûcher dans le temple même de Jupiter. Au milieu de la contestation, deux soldats s'approchèrent du lit et y mirent le feu. Pour l'alimenter, on brûla les branches des arbres, les siéges des tribunaux ; puis la foule se pressant de plus en plus autour de ce bûcher improvisé, les musiciens y jetèrent leurs instruments et leurs robes de pourpre, les femmes leurs bijoux et ceux de leurs enfants, tandis que les esclaves, saisis d'une rage de destruction, allaient incendier les maisons voisines. Pour ajouter à l'étrangeté du spectacle, les nations vaincues, qui avaient à se louer de l'humanité de César, tinrent à lui rendre aussi les derniers

honneurs. Les représentants qu'elles avaient à Rome vinrent autour du bûcher exprimer leurs regrets à la façon de leur pays. Les Juifs y passèrent des nuits entières à se lamenter de cette manière bruyante et dramatique qui est propre à l'Orient.

Il était impossible qu'au milieu d'une si violente émotion, quand cette foule cherchait tous les moyens d'honorer César, l'idée ne lui vînt pas d'en faire un dieu. C'était, on vient de le voir, une des formes ordinaires que prenaït la reconnaissance des peuples antiques, et cette fois il y avait des raisons particulières pour qu'elle s'exprimât de cette façon. Les premières victoires de César remportées dans des contrées lointaines, sur des peuples inconnus, avaient vivement frappé les Romains. Cette conquête des Gaules si admirablement conduite, ces excursions en Bretagne et en Germanie, dans des pays de fables et de prodiges, ce bonheur qui ne s'était jamais démenti, ce dernier coup porté à la grande aristocratie qui gouvernait l'univers depuis plusieurs siècles, cette suite de succès incroyables dont le résultat devait changer le monde, tout se réunissait pour donner à cette existence quelques teintes de merveilleux. Sa mort imprévue semblait le grandir encore. L'imagination populaire se chargeait de compléter cette destinée interrompue ; ses desseins paraissaient plus vastes parce qu'on lui avait ôté le temps de les exécuter; il avait enfin cette dernière fortune qu'au milieu de sa gloire, avant qu'il se fût usé dans les embarras inévitables des choses humaines, il disparaissait tout d'un coup dans un orage, comme Romulus, et le lendemain de sa mort, sa vie, pleine d'événements extraordinaires, pouvait passer pour une légende. Que de raisons de le regarder comme un dieu! Le sénat, pendant qu'il vivait, lui avait accordé les honneurs divins, mais de bouche seulement et sans y croire. Le peuple au contraire, dit Suétone, était

entièrement convaincu de sa divinité [1]. Non-seulement ce fut tout à fait une consécration populaire, mais il importe de remarquer que le peuple seul témoigna quelque zèle pour l'apothéose de César. Ses amis, ses créatures, ceux qu'il avait comblés de dignités et de trésors, se montrèrent beaucoup plus tièdes. Antoine scandalisa le peuple par son peu d'empressement à faire exécuter les décrets du sénat en l'honneur de César. Nommé prêtre de *Jupiter Julius* pendant que le dictateur vivait encore, il n'avait jamais songé à prendre possession de ses fonctions. Cicéron, dans ses *Philippiques*, lui adresse des reproches ironiques sur sa négligence : « O le plus ingrat des hommes, lui dit-il, pourquoi donc as-tu abandonné le sacerdoce de ton nouveau dieu [2]? » La conduite de Dolabella fut plus étrange encore. Sur l'endroit même du forum où le corps de César avait été brûlé, on avait élevé un autel surmonté d'une colonne de marbre d'Afrique de vingt pieds, avec cette inscription : « Au père de la patrie. » Une sorte de culte s'organisa spontanément sur cet autel : on y venait tous les jours faire des sacrifices, prononcer des vœux, terminer des différends en attestant le nom de César. Un intrigant qui se disait petit-fils de Marius, et qui n'était qu'un ancien esclave, dans l'espoir que le désordre pourrait lui être utile, excitait la foule à renouveler sans cesse ces démonstrations. Le consul Dolabella, voyant qu'elles effrayaient les gens sages et troublaient la paix publique, résolut d'y mettre un terme. Il n'hésita pas à détruire la colonne, à renverser l'autel, à disperser par la force les adorateurs de son ancien ami. Comme ceux-ci faisaient mine de résister, Antoine envoya contre eux des soldats

1, Suét., *Jul. Cæs.*, 88 : « *In deorum numerum relatus est, non ore modo decernentium, sed et persuasione vulgi.* » — 2. *Philipp.*, II, 43, et XIII, 19.

qui s'emparèrent du petit-fils de Marius et de ses partisans, et, sans prendre la peine de les faire juger, il les précipita du haut de la roche Tarpéienne.

Cet acte de rigueur, dont Cicéron et le sénat furent très-heureux, causa un vif mécontentement au peuple. Les ouvriers, les soldats, les esclaves, qui avaient pris l'habitude de venir prier autour de la colonne du forum, se montrèrent fort irrités contre ces ingrats qui punissaient des amis plus fidèles qu'eux, et ils ne se lassaient pas de demander qu'on leur laissât relever l'autel de César. L'habile Octave comprit ces dispositions de la foule et il sut en profiter. Il arrivait alors d'Apollonie où son oncle l'avait envoyé achever ses études, et il venait résolûment réclamer l'héritage du grand dictateur. Il était jeune, inconnu, il n'avait ni partisans ni soldats, il ne semblait pas de force à lutter contre Antoine, Dolabella ou Lepidus, qui s'étaient fait un nom et qui commandaient des armées; mais du premier coup il sut s'appuyer sur tous les sentiments populaires que les autres avaient froissés : il déclara qu'il venait venger César et lui rendre les hommages qu'on lui refusait. Il voulut d'abord, conformément aux décrets du sénat, placer dans le théâtre un trône d'or et une couronne en l'honneur de son oncle. Antoine trouva encore moyen de l'empêcher, mais Octave était tenace et il se tourna d'un autre côté. Comme il voyait qu'on négligeait de donner au peuple les jeux que César avait promis pour la dédicace du temple de *Venus Genetrix*, protectrice de sa famille, il en fit les frais lui-même. C'est durant ces fêtes que parut ce météore dont il sut tirer un si bon parti. « Tandis que ces jeux se célébraient, racontait-il dans ses *Mémoires*, une comète se montra pendant sept jours dans la partie du ciel qui est tournée vers le nord; elle se levait tous les soirs vers cinq heures et elle était visible par toute la terre. L'apparition de cet

astre parut au peuple la preuve que l'âme de César avait été reçue parmi les immortels, et lorsqu'on lui éleva plus tard une statue sur le forum, on plaça cette étoile sur sa tête [1]. » C'était l'astre de la dynastie qui se levait, et les poëtes, qui se tournent volontiers vers les pouvoirs nouveaux, ne manquèrent pas de le saluer [2].

L'année d'après, en 712, le culte du nouveau dieu fut officiellement constitué [3]. On était au lendemain des proscriptions, le sénat n'avait rien à refuser aux triumvirs; il renouvela tous ses anciens décrets; il fit un devoir de conscience à tout le monde de célébrer la fête de César le 7 juillet, « sous peine d'être voué à la colère de Jupiter et de César lui-même »; il décréta qu'on lui bâtirait un temple à l'endroit du forum où son corps avait été brûlé et où s'élevait la colonne détruite par Dolabella [4]. Le culte du *dieu Jules* semble s'être répandu rapidement dans tout l'univers. Dès l'année suivante, nous le trouvons établi à Pérouse, où quatre cents chevaliers et sénateurs, amis d'Antoine, sont immolés par Octave, sur l'autel de son oncle [5]. Il ne tarda pas non plus à pénétrer dans l'Orient et en Égypte, et Dion nous montre Cléopâtre sacrifiant à ce dieu, qui avait été si homme avec elle [6]; mais nulle part la divinité de César n'était plus honorée qu'à Rome. La première fois qu'on y célébra sa fête, les réjouissances publiques durent être très-brillantes. Les sénateurs, qui, seuls, auraient pu témoigner quelque tristesse, avaient reçu l'ordre d'être joyeux, sous peine d'une amende d'un million de ses-

1. Pline, *Hist. nat.*, II, 24. — 2. Virg., *Buc.*, IX, 47 : « *Ecce Dionæi processit Cæsaris astrum.* » — 3. Voyez la note de M. Mommsen, *Corp. inscr. lat.*, I, p. 183. — 4. Dion. XLVII, 18. — 5. Dion, XLVIII, 14. — 6. Dion, LI, 15. Auguste autorisa, après Actium, Ephèse et Nicée à élever un temple à son père (Dion, LI, 20). On trouve des *flamines divi Juli* ou *Juliani* en Italie (Orelli, 390), en Algérie (Renier, *Inscr. de l'Alg.*, 2169) et ailleurs.

terces (200 000 francs). Quant au peuple, il voyait dans l'établissement du nouveau culte l'assurance de la prospérité publique, le gage du bonheur et de la gloire de Rome. Comme un besoin étrange de réforme et de rénovation travaillait alors le monde, il semblait que César, devenu dieu, allait amener des temps nouveaux, et que le règne de la justice et de la paix daterait de son apothéose. Virgile, qui puise si souvent ses inspirations dans les sentiments populaires, s'est fait l'écho de ces espérances confuses. Dans une églogue écrite au milieu de ces fêtes et qui en porte l'impression, il chante l'apothéose du berger Daphnis ; il le montre « admirant les palais, nouveaux pour lui, de l'Olympe, et regardant sous ses pieds les nuages et les étoiles ». La joie est générale sur la terre, et la nature elle-même y prend part : « Le loup ne tend plus d'embûches au troupeau ; le cerf n'a plus rien à craindre du filet ; les montagnes mêmes jettent des cris d'allégresse ; les rochers, les arbres disent : *C'est un dieu ! oui, c'est un dieu !* » Et il ajoute avec un accent profond de respect et d'amour : « *Sis bonus o felixque tuis*[1] ! » On sent bien que ces vers sont nés de l'émotion publique : ils reproduisent les sentiments et les impressions de la foule. Ce ne sont donc pas les sénateurs, malgré leurs flatteries empressées, qui ont fondé le culte de César : tous ces décrets mensongers, prodigués de son vivant avec tant de complaisance, auraient disparu avec lui. C'est le peuple qui les a fait vivre ; c'est lui qui leur a donné une sanction nouvelle et définitive. Il ne faut pas l'oublier, et l'on doit rendre à chacun la responsabilité qui lui revient : la première fois que l'apothéose impériale s'est produite à Rome, elle est sortie d'une explosion d'admiration et de reconnaissance populaires.

1. Virg., *Buc.*, v, 65.

III

Effet produit par l'apothéose de César. — Sextus Pompée et Antoine se font donner les honneurs divins. — Prudence d'Octave. — Il permet aux provinces de lui élever des temples en compagnie de la déesse Rome. — Il le tolère en Italie. — Il le défend à Rome. — Efforts faits à Rome pour le décider à se laisser adorer. — Culte qu'on rend à son génie. — Les *Lares augusti*. — Politique d'Auguste au sujet de l'apothéose. — Caractère qu'elle prend chez les Romains. — Auguste reçoit les honneurs divins après sa mort par un décret du sénat.

L'effet produit par l'apothéose de César fut très-grand : il donna aux ambitieux qui se disputaient son héritage la pensée de réclamer aussi pour eux les honneurs divins. Sextus Pompée, après les victoires maritimes qu'il avait remportées sur Octave, se déclara fils de Neptune; il en prit le nom sur ses monnaies, il se mit à porter des vêtements de couleur azurée en souvenir de son origine, et, pour honorer le dieu des mers, son père, il jeta dans le détroit de Sicile des bœufs, des chevaux, et même, dit-on, des hommes [1]. Antoine voulut être Bacchus; il fit proclamer par un héraut dans toute la Grèce que telle était sa volonté, et la Grèce se montra très-complaisante pour cette fantaisie. A Éphèse, les femmes allèrent au-devant de lui habillées en bacchantes, les hommes et les enfants en faunes et en satyres [2]. « A Athènes, dit un historien du temps, on éleva au milieu du théâtre, dans un endroit exposé aux regards de tous, une sorte de chapelle semblable à celles qu'on nomme des antres de Bacchus. On y voyait des tambours, des peaux de faon,

1. Dion, XLVIII, 48. — 2. Plut., *Ant.*, 24.

et tout ce qui sert au culte de ce dieu. Là, depuis le matin, Antoine, étendu avec ses amis, s'occupait à boire, servi par ces bouffons qu'il avait amenés d'Italie, et toute la Grèce assistait à ce spectacle [1]. » On sait par Plutarque dans quel appareil mythologique Cléopâtre vint le trouver en Cilicie, sur une galère dont la poupe était d'or, les voiles de pourpre, les rames d'argent, avec des Amours et des Nymphes qui s'appuyaient sur le timon et sur les cordages, au milieu des acclamations d'un peuple charmé qui saluait Aphrodite et Bacchus [2].

Octave paraît de beaucoup le plus raisonnable des trois. Certes les flatteurs ne manquaient pas autour de lui, et l'on n'aurait pas hésité à lui accorder les honneurs divins pour peu qu'il en eût témoigné la moindre envie ; mais il ne paraissait pas y tenir : il visait au solide, et, tandis que son rival perdait son temps à se faire adorer des lâches populations de l'Orient, il travaillait à pacifier l'Italie et à rassembler une bonne armée. Il était pourtant difficile qu'il échappât tout à fait à ces hommages dont on avait pris l'habitude et qu'il refusât toujours de les accepter. Lorsqu'en 718, après beaucoup de péripéties, il dispersa les flottes de Sextus Pompée, la joie fut très-vive en Italie. Pompée avait commis l'imprudence d'appeler à lui les esclaves, et devant la crainte d'une guerre servile toutes les préférences politiques s'étaient effacées ; tous les partis faisaient des vœux pour le succès d'Octave. Quand il fut victorieux, les villes italiennes, pour reconnaître le service qu'il venait de leur rendre, s'empres-

1. Müller, *Fragm. hist.*, III, p. 326. — 2. Plut., *Ant.*, 26. Malgré la séduction que l'Orient exerça sur lui, le soldat romain, goguenard et intéressé, se montre quelquefois chez Antoine. On raconte que, les Athéniens ayant proposé de marier le nouveau dieu à leur déesse Minerve, il les prit au mot, et demanda une dot de mille talents, qu'il se fit rigoureusement payer. (Sénèque, *Suas.*, 1.)

sèrent de placer sa statue à côté de leurs dieux protecteurs[1]. L'enthousiasme fut plus grand encore après la victoire d'Actium. Pendant qu'Antoine allait se cacher en Égypte, Octave, avec ses légions triomphantes, traversait ces pays de l'Orient où l'adoration du souverain était une des formes ordinaires de l'obéissance, et qui d'ailleurs avaient à se faire pardonner leur servilité envers Antoine. Ils réclamèrent avec insistance, comme le plus grand des bienfaits, le droit d'adorer le vainqueur ; ce droit leur fut accordé, mais avec des restrictions. Octave ne voulut être adoré qu'en compagnie de la déesse Rome, et il défendit expressément à tous les Romains de prendre part à ce culte. Sous ces réserves, il laissa la province d'Asie lui bâtir un temple à Pergame, et celle de Bithynie à Nicomédie[2]. L'exemple était donné, et peu à peu des fêtes furent instituées, des temples s'élevèrent dans toutes les grandes villes de l'Orient en l'honneur de Rome et d'Auguste. L'Occident ne commença qu'un peu plus tard. Les habitants de Tarragone, chez lesquels Auguste avait fait un assez long séjour pendant la guerre des Cantabres en 728, et qui sans doute avaient reçu de lui quelques faveurs, demandèrent et obtinrent la permission de lui dédier un autel[3]. En 742, à la suite d'un mouvement des Sicambres qu'on disait secrètement encouragés par les Gaulois, soixante peuples de la Gaule réunis à Lyon décidèrent, pour mieux prouver leur fidélité, d'élever un autel à Rome et à Auguste au confluent de la Saône et du Rhône[4]. En 764, vers la fin de ce règne glorieux, les habitants de Narbonne s'engagèrent par un vœu solennel « à honorer perpétuellement la divinité de

1. Appien, *B. C.*, v, 132. — 2. Dion, LI, 20. — 3. Voyez *Corp. inscr. lat.*, II, p. 540, et l'article de M. Hübner publié dans le *Hermes*, I, p. 77 et sq. — 4. Dion, LIV, 32.

César-Auguste, père de la patrie ». La formule du serment qu'ils prêtèrent à cette occasion nous a été conservée : ils promettaient de lui élever un autel sur leur forum et d'y sacrifier tous les ans à de certains anniversaires, notamment le 9 des calendes d'octobre, « jour où, pour le bonheur de tous, un maître était né au monde », et le 7 des ides de janvier, « où il avait commencé à régner sur l'univers [1] ». Auguste laissait faire. Il est probable qu'au fond ces hommages ne lui déplaisaient pas ; il y voyait une preuve éclatante de sa popularité dans les provinces et comme un gage de leur soumission. Il ne voulait pas pourtant avoir l'air de les encourager ; au contraire, il affectait quelquefois d'en sourire en homme du monde qui sait ce que valent ces protestations et qui n'est pas dupe des flatteurs. On raconte qu'un jour une ambassade solennelle des habitants de Tarragone vint lui annoncer qu'il avait fait un miracle : un figuier était né sur son autel. Il se contenta de répondre : « On voit bien que vous n'y brûlez guère d'encens [2]. »

Il était impossible que l'exemple des provinces ne finît pas par gagner Rome et l'Italie. Qu'allait faire Auguste, au moment où son culte, toléré dans le monde entier, tenterait de s'établir au centre même et dans la capitale de l'empire ? S'est-il obstiné à le défendre, ou a-t-il consenti à l'y laisser pénétrer ? Nous avons, à ce sujet, des renseignements qui s'accordent mal entre eux. Dion Cassius, après avoir raconté qu'il permit aux villes de l'Asie de lui rendre les honneurs divins, ajoute « qu'à Rome et dans l'Italie personne n'osa le faire [3] ». Cette affirmation est beaucoup trop générale ; en prétendant que les Italiens n'osèrent pas adorer Auguste de son

1. Orelli, 2189. — 2. Quintilien, VI, 3, 77. — 3. Dion, LI, 20.

vivant, Dion leur fait plus d'honneur qu'ils ne méritent. On ne sait s'il leur en accorda la permission ou s'il la laissa prendre, mais les inscriptions nous prouvent qu'avant sa mort il avait des prêtres, et que son culte était institué à Pise, à Pompéi, à Assise, à Préneste, à Pouzzoles et dans d'autres villes importantes [1]. Ses adorateurs s'y réunissaient dans des temples pour célébrer ensemble l'anniversaire des principaux événements de sa vie. On immolait des victimes le jour de sa naissance ; on adressait des actions de grâces aux dieux le jour où il avait revêtu la robe virile et pris possession de son premier consulat, où il était revenu d'Asie après ses victoires, où on lui avait donné le nom d'Auguste, etc. [2]. Ainsi Dion s'est trompé : Auguste a été adoré de son vivant en Italie, nous en avons la preuve ; faut-il croire qu'il l'a été aussi dans Rome ? La question est plus douteuse. Quelques écrivains le laissent entendre [3] ; mais Suétone, si bien informé d'ordinaire de tous ces détails d'étiquette, affirme catégoriquement qu'il n'y voulut avoir ni temples, ni autels tant qu'il vécut, et qu'il le défendit avec une

1. Ce qui laisserait croire que l'autorité ne prit aucune détermination et se contenta de fermer les yeux, c'est que le culte impérial, du vivant d'Auguste, ne fut pas organisé partout de la même façon. A Pompéi, les prêtres du nouveau dieu s'appellent *sacerdotes Augusti* (Mommsen, *Inscr. Neap.*, 2231) ; à Préneste, *flamines Cæsaris Augusti* (Orelli 3874) ; à Pise, *flamines Augustales* (Orelli, 642). Dans cette ville, son temple porte le nom d'*Augusteum ;* à Pouzzoles, celui que lui élève ce Vedius Pollio, son ami, qui nourrissait ses murènes avec des esclaves, s'appelle *Cæsareum* (Orelli, 2509). Ces différences, si légères qu'elles soient, peuvent faire supposer qu'il n'y eut point d'acte officiel pour restreindre ou pour régler ce culte en Italie, comme il y en avait en Asie, et qu'on laissa chaque ville agir d'elle-même et par une inspiration spontanée. — 2. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 557. Kellermann a prouvé que cette inscription était un fragment d'*album* d'une corporation vouée au culte d'Auguste de son vivant. O. Jahn, *Spec. epigr.* — 3. Par exemple, Aurelius Victor, *De Cæsar.*, I, et Tacite, *Ann.*, I, 10.

grande obstination (*in urbe quidem pertinacissime abstinuit hoc honore* [1]).

L'obstination n'était pas de trop : il en fallait beaucoup pour résister à l'opinion publique, qui mettait un empressement singulier à faire, malgré lui, d'Auguste un dieu. Les poëtes surtout ne pouvaient pas se résigner à attendre la mort de l'empereur pour le mettre dans le ciel. Virgile, le plus grand de tous, fut aussi le premier à chanter cette apothéose anticipée. « Il sera toujours un Dieu pour moi, disait-il deux ans à peine après les proscriptions, et le sang d'un agneau pris dans ma bergerie rougira souvent son autel [2]. » C'était bien aller un peu vite ; mais on venait de lui rendre ce petit domaine qu'il aimait tant, et sa reconnaissance était aussi vive que sa douleur avait été profonde. Quelques années plus tard, dans cette étrange dédicace qu'il a mise en tête de ses *Géorgiques*, il disait à Auguste, presque d'un ton de reproche : « Il faut t'habituer enfin à te laisser invoquer dans les prières [3]. » Vers le même temps, l'ancien républicain Horace se demandait quel dieu pouvait être ce jeune homme qui venait ainsi au secours de l'empire en ruine ; il penchait à croire que c'était Mercure, et le priait en grâce, puisqu'il était descendu du ciel, de vouloir bien n'y pas remonter trop vite [4]. Quand Auguste eut remporté sur les Parthes ce succès diplomatique dont il sut tirer un si grand parti, et qu'il les eut contraints sans combat à lui rendre les étendards de Crassus, l'admiration d'Horace ne connut plus de limites. « La foudre, disait-il, nous annonce que Jupiter règne dans le ciel ; comment douter ici-bas de la divinité présente d'Auguste, quand nous le

1. Suét., *Aug.*, 52. — 2. Virgile, *Bucol.*, I, 7. — 3. Virg., *Georg.*, I, 42. — 4. Hor., *Carm.*, I, 2, 41.

voyons ajouter les Parthes à son empire [1] ? » Voilà le commencement de ces comparaisons de l'empereur avec Jupiter, qui allaient devenir bientôt si humiliantes pour le maître de l'Olympe. Du reste, tout n'était pas mensonge dans ces protestations des poëtes et dans cet empressement du public dont ils se faisaient l'écho ; beaucoup étaient sincères quand ils cherchaient quelque honneur nouveau, quelque hommage inusité pour témoigner leur reconnaissance au prince qui avait rendu la tranquillité au monde. « Le bœuf, disait Horace, erre en sûreté dans les champs ; Cérès et l'Abondance fécondent les campagnes ; sur les mers paisibles volent de toute part les nautoniers [2]. » Suétone raconte que des matelots égyptiens, rencontrant par hasard Auguste près de Pouzzoles, se présentèrent à lui couverts de robes blanches, couronnés de fleurs, les mains pleines d'encens, et qu'ils lui dirent : « C'est par toi que nous vivons, c'est par toi que nous naviguons en paix, c'est par toi que nous jouissons sans crainte de notre liberté et de nos biens [3] ! » N'était-ce pas un vrai miracle après tant de guerres horribles, et celui qui l'avait accompli contre toute attente ne méritait-il pas des autels? Le bon Virgile avait annoncé déjà que l'apothéose de César allait amener le règne de la paix sur la terre. Les dix ans de troubles et de massacres qui la suivirent n'avaient pu tout à fait le détromper. La soif de repos, dont il était dévoré, lui faisait oublier facilement son mécompte, et il attendait avec confiance de la divinité d'Auguste ce qu'il avait espéré en vain de celle de César. « Alors, disait-il, les guerres cesseront, et l'humeur farouche des hommes s'adoucira [4]. » C'était un beau rêve, et il était bien naturel

1. Hor., *Carm.*, III, 5, 1. — 2. Hor., *Carm.*, IV, 5, 16. — 3. Suét., *Aug.*, 98. — 4. Virg., *Æn.*, I, 291.

que l'on pressât Auguste de le réaliser en acceptant au plus tôt l'apothéose.

Auguste eut le bon sens de résister à ces excitations et de ne pas souffrir que de son vivant on lui élevât de temple à Rome. Cependant la reconnaissance et la flatterie pouvaient prendre des détours qu'il lui était bien difficile de prévoir et de prévenir. Comment empêcher que, dans l'intérieur des maisons, on ne rendît à ses images des honneurs presque divins? Ovide se les était fait envoyer à Tomes, et il prétendait que leur présence rendait son exil moins amer. « C'est quelque chose, disait-il, de pouvoir contempler des dieux, de savoir qu'ils sont près de nous et de nous entretenir avec eux[1]. » Tous les matins, il se rendait dévotement dans le petit sanctuaire où il les avait placés, pour leur offrir de l'encens et leur adresser sa prière[2]. Auguste n'ignorait pas qu'on lui rendait ces hommages, et quoiqu'il ne fît rien pour les encourager, on ne voit pas non plus qu'il ait essayé de les interdire. Dans cette épître célèbre où Horace lui fait remarquer qu'il est le seul de tous les grands hommes auquel on ait rendu justice de son vivant, il lui dit : « Tu vis encore, et déjà nous te prodiguons des honneurs qui ne sont pas prématurés; nous te dressons des autels, où l'on vient attester ta divinité[3]. » Ces vers, qu'il faut prendre à la lettre, car ils sont placés dans un ouvrage où rien n'est mis au hasard, nous prouvent que, dans les chapelles privées, dans les sanctuaires de famille, partout où l'autorité souveraine de l'empereur ne parvenait pas aussi directement, on lui adressait des prières, on jurait par son nom, on osait résister à ses ordres, persuadé

1. Ovide, *De Ponto*, II, 8, 9. — 2. Ovide, *De Ponto*, IV, 9, 111. — 3. Hor., *Ep.*, II, 1, 15.

peut-être qu'en lui désobéissant, on ne courait pas le risque de lui déplaire.

Il y eut même, dès cette époque, quelques tentatives faites officiellement pour établir une sorte de culte de l'empereur dans la capitale de l'empire. Le sénat, qui n'osait pas tout à fait adorer sa personne, adressa ses hommages à ses vertus et à ses bienfaits : il éleva des autels à la justice et à la concorde *augustes*, il ordonna qu'à certaines époques on prierait la paix et la puissance *augustes*[1]. Un autre essai d'apothéose, plus curieux encore et plus important, fut l'établissement d'une dévotion, ou, comme on disait alors, d'une *religion* nouvelle, qui fut inaugurée vers la fin de ce règne, celle des Lares impériaux (*Lares augusti*). Il convient d'étudier avec quelques détails cette institution célèbre; elle met dans tout son jour la politique d'Auguste et montre dans quelles limites il acceptait à Rome l'apothéose qu'on voulait lui décerner de son vivant.

Il n'y avait pas de culte plus populaire chez les Romains que celui des Lares. Chacun priait avec respect ces petits dieux protecteurs du foyer auxquels on rapportait toutes les prospérités intérieures, la santé des enfants, l'union des proches, les chances heureuses du commerce, qu'on saluait avec tant d'attendrissement au départ et au retour dans les longs voyages, qu'on croyait présents à tous les repas de la famille, et qui partageaient ses douleurs et ses joies. Ce culte, d'abord tout domestique, avait bientôt pris une grande extension. A côté des Lares

1. Voyez les *Commentarii diurni* de M. Mommsen dans le premier volume du *Corp. inscr. lat.* Du reste, cette habitude de diviniser les vertus d'un homme n'était pas nouvelle : les Grecs en avaient donné l'exemple. Cicéron écrit à son frère, gouverneur de l'Asie : « *In illis urbibus cum summo imperio et potestate versaris in quibus tuas virtutes consecratas et in deorum numero collocatas vides.* » (*Epist. ad Quintum*, I, 1.)

de la maison, on adorait ceux de l'État, ceux de la cité, et même ceux de chaque quartier de la ville. Ces derniers avaient de petites chapelles aux endroits où plusieurs rues se croisent et qui forment des places : aussi les appelait-on les Lares des carrefours (*Lares compitales*). Les voisins les fêtaient beaucoup. Tous les ans, au commencement de janvier, après les Saturnales, on célébrait des jeux en leur honneur. Pour organiser la fête et subvenir à la dépense, les habitants du quartier formaient entre eux une association (*collegium*) avec une caisse commune et un président, et pendant trois jours tout le voisinage réuni assistait gaiement à des représentations de baladins, à des combats d'athlètes, à des divertissements de tout genre. Le petit peuple y prenait un grand plaisir : c'était un amusement pour les ouvriers, pour les esclaves, pour tous ceux auxquels la vie était rigoureuse et qui n'avaient guère de distractions chez eux. La politique ne tarda pas à pénétrer dans ces réunions où tous les pauvres gens de Rome étaient rassemblés. Les démagogues comprirent les services qu'elles pouvaient leur rendre : il leur était facile, dans ces jours de fête, où la foule, excitée par le plaisir, est plus accessible à tous les entraînements, de lui faire prendre les armes et de la jeter sur la route du champ de Mars ou du forum. L'association du carrefour se transformait sans peine en un comité politique qui, au lieu de donner des jeux, organisait des émeutes. Le rôle de ces comités fut très-important dans les dernières convulsions de la république. Tour à tour supprimés et rétablis, selon le parti qui l'emportait, ils furent abolis définitivement par César, qui cessa d'encourager les révolutions quand la sienne eut réussi. Pendant plus de vingt ans on ne célébra plus à Rome les jeux des carrefours; mais, malgré cette longue interruption, le peuple n'avait pas cessé de

s'en souvenir et de les regretter. Auguste, qui savait bien qu'il pouvait être populaire sans péril, n'hésita pas à les lui rendre. Ils furent célébrés après la victoire d'Actium, parmi les fêtes du triomphe : « Toutes les rues, dit Virgile, retentissaient de cris de joie, d'applaudissements et de jeux [1]. »

Quelques années plus tard, Auguste leur donna une consécration nouvelle. En 746, il voulut réorganiser l'administration municipale de Rome que la république avait laissée en fort mauvais état. Il divisa la ville en quatorze régions et en deux cent soixante-cinq quartiers [2]. Chacun de ces quartiers était administré par quatre fonctionnaires appelés *magistri vicorum*, qui étaient de petits bourgeois ou des affranchis du voisinage, désignés probablement par l'autorité supérieure. Il existait au-dessous d'eux une réunion ou collége de quatre esclaves appelés *ministri*, qui leur étaient sans doute subordonnés et qu'on trouve associés avec eux dans la dédicace de quelques monuments [3]. Cette réforme, qui donna plus d'ordre et de sécurité dans Rome, fut accueillie avec une grande faveur [4]. Auguste, pour en assurer le succès, fut fidèle à sa politique ordinaire ; il semble avoir voulu, comme toujours, donner à cette institution nouvelle l'appui du

1. Virg., *Æn.*, VIII, 717. — 2. Voyez, pour cette institution, Egger, *Historiens d'Auguste.* — 3. Quoiqu'on ait prétendu le contraire, tout semble prouver que les *magistri* et les *ministri* faisaient partie de la même organisation. Ils consacraient ensemble des monuments aux *Lares augusti*, ils entraient en charge ensemble (Orelli, 1658 et 1659) et ils avaient la même ère (id., 1436). L'institution ne se répandit dans les provinces qu'avec quelques modifications. A Naples, des esclaves prennent place parmi les *magistri* (Mommsen, *Inscr. Neap.*, 2595) ; ailleurs on trouve des affranchis parmi les *ministri* (id., 309). — 4. Ce qui prouve que cette réforme fut regardée comme très-importante, c'est qu'on en fit une ère nouvelle. Les *magistri vicorum* de l'époque suivante, pour dater leurs actes, comptent les années en partant de celle où leur magistrature avait été instituée.

passé : il essaya de la faire profiter de la vieille popularité des Lares des carrefours. Les fonctions des *magistri vicorum* étaient doubles. Comme administrateurs civils, ils s'occupaient sans doute de la police de leur quartier, ils répartissaient entre les habitants les libéralités impériales [1], ils avaient sous leurs ordres des esclaves chargés d'éteindre les incendies, et nous les voyons faire présent à leurs administrés de poids étalons pour les matières d'or et d'argent [2]; mais les monuments nous montrent qu'ils étaient en même temps des fonctionnaires religieux. Le centre du quartier était toujours resté à la chapelle du carrefour : les *magistri vicorum* en étaient naturellement les prêtres [3]. Indépendamment des anciennes fêtes, qui n'avaient pas disparu, et de la purification (*lustratio*) de leur quartier dont ils étaient chargés [4], Auguste, qui venait de faire replacer dans chaque chapelle réparée les statues des dieux Lares, ordonna que deux fois par an, au mois de mai et au mois d'août, on leur apportât des couronnes de fleurs [5]. Ces fêtes nouvelles furent l'occasion d'une innovation très-importante : les Lares anciens étaient au nombre de deux; la reconnaissance publique, et sans doute aussi celle des *magistri vicorum*, qui devaient leur existence à l'empereur, en ajouta un troisième, le génie d'Auguste [6]. Malgré la résolution qu'il avait prise de ne pas se laisser

1. Suét., *Tib.*, 76. — 2. Orelli, 1530. — 3. C'est ce qui ressort du témoignage des écrivains. Asconius Pedianus (*In orat. Cic. contra Pis.*, 4) dit formellement que les *magistri vicorum* présidaient aux jeux des carrefours. Ovide (*Fast.*, v, 140) identifie la chapelle du carrefour avec celle du *vicus* dans laquelle sont placés les Lares impériaux. Cependant une inscription de Spolette semble distinguer les *compitales Larum aug.* des *magistri vicorum* (Orelli, 7115); mais dans les municipes italiens les institutions de Rome ne furent pas toujours très-exactement imitées. — 4. Orelli, 1387. — 5. Suét., *Aug.*, 31. C'est Ovide (*Fast.*, v, 145) qui dit qu'Auguste avait donné les statues des Lares. — 6. Ovide (*loc. cit.*) dit que les Lares honorés

adorer à Rome, Auguste accepta cet hommage. Le génie d'un homme n'étant, d'après les croyances romaines, que la partie la plus spirituelle et la plus divine de lui-même, celle par laquelle il existe et qui lui survit, on pouvait bien, puisqu'on l'adore après la mort sous le nom de *Lare*, lui rendre sous celui de *génie* quelques honneurs pendant la vie. Les esclaves, les affranchis, les clients, juraient par le génie du maître; c'était pour eux une sorte de dieu vivant dont on associait le culte à celui des divinités qui protégent les maisons. L'idée devait venir naturellement aux Romains de jurer aussi par le génie d'Auguste et de placer son image auprès des dieux de la famille. N'était-ce pas lui qui assurait à tout le monde la tranquillité intérieure? et, si les réunions domestiques n'étaient plus troublées, comme autrefois, par le bruit des batailles de la rue, ne le devait-on pas à sa sagesse? Il était donc aussi un des dieux protecteurs du foyer. Horace lui disait déjà en 740 : « Après avoir travaillé tout le jour en paix, le laboureur retourne joyeux à son repas du soir. Il ne le finit point sans inviter ta divinité à sa table, il élève vers toi ses prières, il t'offre le vin répandu de sa coupe; il mêle ton nom à celui de ses Lares[1]. » Ainsi les *magistri vicorum*, en associant le génie d'Auguste aux dieux Lares des carrefours, ne couraient aucun risque de choquer l'opinion publique; au contraire, elle les avait devancés dans cet hommage. Ils ne faisaient que consacrer officiellement un usage général, ils introduisaient dans l'État ce qui se pratiquait depuis longtemps dans l'intérieur des familles.

dans les carrefours étaient les *Lares præstites*, c'est-à-dire les dieux protecteurs de l'État. Il n'y a donc pas moyen de croire, avec Reifferscheid (*Ann. de l'inst. de corresp. arch.*, 1863), que c'étaient les *Lares domestici* d'Auguste.

1. Hor., *Carm.*, IV, 5, 30.

Ce n'en était pas moins un acte de la plus adroite politique de mettre ainsi l'apothéose impériale à sa naissance, et quand elle pouvait être contestée, sous la protection de ce que les Romains respectaient le plus, la religion du foyer. Ce qui était bien plus habile encore, c'était d'intéresser à ce culte nouveau et au pouvoir dont il émanait les petits bourgeois, les affranchis, les esclaves, toutes les classes inférieures et déshéritées. La république les avait fort négligées, l'empire leur tendait la main. De ces pauvres gens, dont on s'était encore si peu occupé, il faisait des magistrats. Ces esclaves avaient le droit de se réunir et ils élevaient à frais communs des monuments au bas desquels on lisait leurs noms obscurs. Ces affranchis prenaient plusieurs fois par an la robe à bande de pourpre, comme les préteurs et les consuls; ils donnaient des jeux, ils présidaient des cérémonies publiques, et se faisaient précéder par deux licteurs pour écarter la foule devant eux. Tous ces priviléges, auxquels ils étaient d'autant plus sensibles qu'on les avait plus humiliés jusque-là, ils savaient bien qu'ils les tenaient uniquement du prince; ils n'ignoraient pas que leur importance était intimement liée au culte impérial. Aussi les voit-on fort occupés d'embellir la chapelle où l'on honore les Lares du carrefour, devenus les Lares impériaux; ils en refont le toit, ils en réparent l'autel quand il y est survenu quelque accident [1]. Indépendamment des deux petits dieux, avec leur tunique relevée et leurs vases à boire, tels que l'antiquité les avait toujours représentés, et du génie d'Auguste qu'on venait de leur associer, ils y placent souvent d'autres divinités populaires, Hercule, Silvain, et surtout cette *Stata mater* fort aimée des pauvres, parce qu'elle avait la réputation d'arrêter les incendies. C'était, on en

1. Orelli, 782.

a fait le compte[1], plus de deux mille personnes de la plus basse extraction, esclaves ou affranchis pour la plupart, qui participaient tous les ans, dans une certaine mesure, au gouvernement impérial, et se trouvaient ainsi engagées à le défendre. L'avantage était considérable, Auguste n'eut garde de le négliger. Pour attacher tous ces pauvres gens à son pouvoir, il consentit à se laisser rendre, même à Rome, quelques-uns des honneurs qu'on décerne aux dieux; mais ce n'était encore, comme on le voit, qu'une sorte de culte détourné et qu'une demi-apothéose, puisqu'on n'adorait que son génie.

Telle fut, au sujet de l'apothéose, la politique que suivit Auguste pendant tout son règne. Il eut soin avant tout de ne sembler jamais souhaiter les honneurs divins, et de ne paraître occupé, quand on les lui offrait, qu'à les fuir et à les restreindre. Si par hasard il consentait à les accepter, ce n'était qu'avec des précautions et des ménagements infinis. Par exemple, il se laissait plus volontiers bâtir des temples en province qu'en Italie, et en Italie qu'à Rome. Il savait bien que l'éloignement entretient le prestige, et qu'il est difficile de paraître un dieu quand on est vu de trop près. A Rome même, lorsqu'il crut devoir se relâcher de sa sévérité, ce ne fut qu'en faveur des citoyens les plus humbles, des affranchis, des esclaves. L'incrédulité des gens du monde l'effrayait; il craignait que l'apothéose ne fût de leur part qu'une flatterie sans sincérité, dont ils se moquaient tout bas. Les petites gens lui semblaient de meilleure foi et plus portés à croire naïvement à la divinité du maître. En Italie, comme dans les provinces, il prit soin de rattacher toujours les cérémonies nouvelles qu'on instituait pour lui aux usages et aux traditions du passé. C'était sa

1. Egger, *Hist. d'Auguste.*

politique ordinaire de donner à ces nouveautés un air antique; il n'y manqua pas en cette occasion. Partout nous voyons son culte se substituer à des cultes plus anciens ou s'associer avec eux. S'il ne veut être adoré qu'en compagnie de la *dea Roma*, c'est qu'il espère profiter pour son compte de la vénération que cette déesse inspire depuis longtemps au monde. Les habitants de Narbonne, dans le vœu par lequel ils s'engagent envers sa divinité, semblent n'employer à dessein que les formules les plus vieilles et les plus solennelles du rituel[1]. Dans la liturgie des frères Arvales, le nom d'Auguste se trouve rapproché de celui des divinités primitives dont les gens du monde avaient presque perdu le souvenir et qui ne se retrouvaient plus que sur les registres des pontifes[2]. On avait soin surtout, dans les honneurs qu'on rendait aux princes morts ou vivants, d'imiter les formes ordinaires du culte des Lares. Les décurions de Florence avaient coutume de célébrer par un grand festin l'anniversaire de la naissance d'Auguste et de Tibère; mais, avant de se mettre à table, ils se rendaient en grande pompe à l'autel qu'ils avaient élevé à la divinité impériale (*numen Augustum*); ils offraient du vin et de l'encens au génie des deux princes et les invitaient à dîner avec eux[3]. Cette cérémonie rappelle tout à fait ce qui se passait dans les repas de famille. Les Lares étaient censés y assister, et à chaque service on leur faisait leur part, qu'un enfant allait jeter dans l'âtre, au milieu du recueillement de l'assemblée[4]. En mêlant ainsi ce culte nouveau à des croyances et à des cérémonies plus anciennes, on lui donnait ce qui pouvait seul lui manquer, la sanction de l'antiquité.

1. Orelli, 2489: « ... *ceteræ leges huic aræ titulisque eadem sunto, quæ sunt aræ Dianæ in Aventino.* » — 2. Marini, *Arv.*, tab. 32. — 3. Orelli, 686. — 4. Serv., *Æn.*, I, 730.

Grâce à cette préoccupation d'Auguste de chercher 'apothéose impériale des précédents dans le passé de me, il arriva qu'elle prit alors et garda toujours caractère romain. Dans l'Orient, l'homme auquel on corde les honneurs divins est en général identifié avec dieu, ou plutôt un dieu descend et s'incarne en lui; il prend les attributs, il en porte le nom. Dans ces fêtes le Cléopâtre donnait à son amant, elle paraissait vêtue Isis, tandis qu'auprès d'elle son grossier soldat essayait e jouer le rôle d'Osiris. Ce n'était pas un simple déguiement : les flatteurs disaient et la foule était disposée à roire qu'on avait vraiment sous les yeux les grands dieux e l'Égypte. Les Grecs, dont la servilité ne se rebutait le rien, tentèrent souvent de diviniser les Césars à la açon orientale; les Césars parurent même goûter assez cette forme nouvelle de l'adoration, quand ils étaient fatigués de l'autre, et on l'employa quelquefois à Rome pour leur faire plaisir. Néron, à son retour de la Grèce, où il avait si facilement remporté tant de couronnes dans les jeux publics, fut charmé d'être salué par la populace romaine du nom d'Apollon [1]. Commode ne se faisait représenter que sous les traits d'Hercule, et il se donnait ce titre sur ses monnaies [2]; mais ce ne sont là que des exceptions. Il est en somme très-rare que les Césars aient pris pour eux ou qu'ils aient donné à leurs prédécesseurs le nom d'un dieu. L'apothéose romaine a quelque chose de moins mystique, et, si l'on peut ainsi parler, de plus humain que celle des peuples orientaux : elle suppose qu'un homme, par ses efforts personnels et sa vertu propre, peut s'élever de lui-même à la condition divine, mais non pas qu'un dieu descend en lui et le transfigure. Si elle fait trop d'honneur à l'homme, il faut convenir

1. Dion, LXIII, 20. — 2. Cohen, *Monn. imp. Commode*, 63.

qu'elle insulte beaucoup moins le ciel. Il était moins inconvenant après tout de faire de Messaline et de Poppée des divinités particulières et personnelles, dans lesquelles chacun pouvait avoir la confiance qu'il voulait, que d'humilier deux déesses respectables en regardant ces courtisanes couronnées comme des incarnations de Cérès et de Junon. Les Grecs se sont facilement permis ces irrévérences; l'apothéose romaine n'est jamais allée jusque-là.

On vient de voir qu'Auguste s'était laissé adorer dans les provinces et même en Italie, mais qu'il avait défendu qu'on lui rendît officiellement un culte à Rome de son vivant. Lorsqu'en 767 (14 ans après J. C.) il fut mort à Nola, aucun scrupule ne pouvait plus retenir la reconnaissance publique; on était libre de lui accorder les hommages qu'il avait en partie refusés pendant sa vie. Tacite fait remarquer que ses funérailles ne ressemblèrent pas à celles de César. Le peuple resta calme; il n'y eut ni violences, ni émeutes, quoiqu'on eût l'air de les redouter [1]. Tout se passa d'une manière régulière et froide. Le sénat reconnut le nouveau dieu, comme c'était son droit d'après la législation romaine; tandis que César avait été divinisé d'abord par une sorte de consécration populaire, Auguste obtint le ciel par décret, *cœlum decretum* [2]. On imagina pour la circonstance des cérémonies nouvelles et une sorte de liturgie qui servit de précédent et fut employée dans la suite toutes les fois qu'on accorda l'apothéose à un empereur. Son corps fut enfermé dans un cercueil couvert de tapis de pourpre et porté sur un lit d'ivoire et d'or; au-dessus du cercueil on avait placé une image en cire qui le représentait vivant et revêtu des ornements du triomphe. Au champ de Mars on dressa un immense bûcher à plusieurs étages en forme de

1. Tac., *Ann.*, I, 8. — 2. Tac., *Ann.*, I, 73.

pyramide, orné de guirlandes, de draperies, de statues séparées par des colonnes. « Quand le corps y eut été posé, il fut entouré par les prêtres ; puis les chevaliers, les soldats, courant tout autour du bûcher, y jetèrent les récompenses militaires qu'ils avaient obtenues pour leur valeur. Des centurions, s'approchant ensuite avec des flambeaux, y mirent le feu. Pendant qu'il brûlait, un aigle s'en échappa, comme pour emporter avec lui dans l'Olympe l'âme du prince[1]. » On trouva même un sénateur complaisant qui affirma qu'il avait vu de ses yeux Auguste monter au ciel ; pour le récompenser, Livie lui fit compter un million de sesterces. L'apothéose décernée, il fallut pourvoir, selon l'usage, au culte du nouveau dieu. On institua un collége de vingt et un prêtres (*sodales Augustales*), tirés au sort parmi les plus grands personnages de Rome, et auxquels on adjoignit les membres de la famille impériale. On créa, pour l'honorer, un sacerdoce particulier (*flamen Augustalis*), qui fut occupé la première fois par Germanicus[2]. Sans doute l'admiration qu'Auguste inspirait alors n'était plus aussi vive que dans les premières années. Ce long règne avait

1. Dion, LVI, 42. Ce bûcher se trouve figuré sur plusieurs médailles impériales, notamment sur celles d'Antonin et de Marc-Aurèle. Les beaux bas-reliefs de la colonne Antonine représentent aussi quelques-unes des cérémonies relatives à la consécration des empereurs. Sur deux des faces du piédestal on trouve reproduits les soldats avec leurs armes, les cavaliers avec leurs enseignes, qui courent autour du bûcher. Sur la troisième, un génie ailé, le génie de l'univers, selon Vignole (*Columna Anton. Pii*), ou celui de l'éternité, d'après Visconti (*Mus. Pio-Clem.*, v, p. 184), emporte sur ses ailes Antonin et sa femme Faustine, divinisés tous les deux, et auprès desquels sont placés les deux aigles qui s'envolèrent du bûcher à leurs funérailles. Au-dessous du génie, Rome, dans son costume traditionnel, les regarde partir, et sur son visage se peignent à la fois la joie des honneurs qu'ils reçoivent et le regret de les perdre. — 2. Voyez, sur les *sodales Augustales* et les *flamines Augustales*, le travail de M. Dessau dans l'*Ephemeris epigraphica*, III, p. 205.

fatigué beaucoup d'esprits inconstants; ses armées avaient été moins heureuses; son autorité, qui se sentait plus discutée, était quelquefois devenue plus dure. Tacite et Dion nous disent que sa mort ne causa pas chez tout le monde des regrets bien sincères [1]. On ne lui marchanda pas pourtant les hommages. A côté du culte public, institué par le sénat, on vit naître une foule d'associations, de chapelles, de dévotions de toute sorte, qui étaient l'œuvre des particuliers. Livie naturellement en donna l'exemple : elle fit construire dans le Palatin une sorte de sanctuaire domestique dont elle était la prêtresse et autour duquel elle réunit les amis et les clients de la maison. Elle ne voulut pas même exclure les histrions qu'Auguste avait aimés : le mime Claudius, malgré sa mauvaise réputation, parut dans les jeux qu'elle donna en l'honneur de son mari [2], et le danseur Bathylle devint plus tard le sacristain de son temple [3]. Toutes les familles importantes de Rome imitèrent l'exemple que donnait Livie; partout, dit Tacite, il se forma des associations pieuses en l'honneur du prince qui venait de mourir, composées des parents, des clients, des affranchis, qui se réunissaient sans doute à certains jours pour des cérémonies communes [4]. L'élan une fois donné par la capitale, tout l'empire suivit, et partout se fonda, plus encore par l'initiative privée que par l'intervention du pouvoir, le culte de celui qu'on n'appela plus que le divin Auguste, *divus Augustus*.

1. Dion, LVI, 43. Tacite, *Ann.*, I, 10. — 2. Tac., *Ann.*, I, 73. — 3. Orelli, 2446. — 4. Tac., *Ann.*, I, 73.

IV

Conséquences politiques de l'apothéose impériale. — Le culte des Césars dans les provinces. — Assemblées provinciales qui se forment autour des temples de Rome et d'Auguste. — Prérogatives qu'elles s'attribuent. — Caractère du culte de Rome et d'Auguste dans les provinces. — Importance que prennent les prêtres de la province dans la hiérarchie sacerdotale. — Le culte des Césars dans les municipes. — Dernier échelon du culte impérial, les *Augustales*.

Ce n'est pas à Rome que l'apothéose impériale a produit ses effets les plus remarquables : elle n'y était le plus souvent qu'une forme plus raffinée de la flatterie. Dans les provinces, elle prit un autre caractère, elle eut des conséquences politiques fort imprévues qu'il importe de connaître. Les provinces n'avaient rien perdu à l'empire ; elles y gagnaient, au contraire, plus de sécurité, plus de richesse, et même un peu plus de liberté. Rome, pour rendre ses conquêtes plus solides, avait d'abord essayé de faire perdre aux peuples vaincus le sentiment de leur existence nationale. Après la conquête, elle divisait d'ordinaire les pays soumis en petits territoires, entre lesquels toute communication d'alliance et d'échange était interdite[1]. On leur avait naturellement ôté le droit de célébrer ces fêtes communes, où les affaires générales se traitaient au milieu des réjouissances publiques, et qui leur étaient d'autant plus chères qu'elles formaient souvent le seul lien qui les unît. Dès les premières années de l'empire, nous voyons ces fêtes recommencer;

1. Voyez, sur cette question, Becker-Marquardt, *Röm. Altert.*, III, p. 267.

culte de ses maîtres. La façon dont on les choisissait n'était peut-être pas semblable partout et elle nous est assez mal connue. Il est certain pourtant qu'ils n'étaient pas désignés par l'autorité, mais nommés par leurs concitoyens, et qu'en général un certain nombre de grandes villes jouissaient seules du droit de les élire[1]. Nous voyons aussi qu'on les prenait toujours parmi les hommes les plus importants du pays : ils avaient déjà rempli toutes les fonctions municipales chez eux, ou bien ils avaient obtenu du pouvoir central quelques-unes de ces charges de guerre ou de finance qui donnaient le rang de chevalier[2]. Représenter sa ville natale dans l'assemblée de la province était regardé par toute cette petite aristocratie des municipes comme le plus grand honneur auquel on pût arriver et passait pour le couronnement d'une vie honorable. Les députés se réunissaient à de certains anniversaires dans la capitale de la province, et l'on y célébrait en grande pompe le culte impérial.

Une fois les cérémonies religieuses achevées, que se passait-il dans ces réunions ? Rien assurément qui pût donner le moindre ombrage à l'administration la plus soupçonneuse. Dans le principe, elles n'avaient officiellement aucune prérogative politique : les proconsuls, les légats impériaux ne leur auraient pas permis de contrôler leurs actes ni de s'occuper des mesures qu'il leur plaisait de prendre ; mais il n'était guère possible que des personnages importants, élus par leurs concitoyens, et qui les représentaient, quand on leur donnait le droit de se réunir et de s'entendre, ne finissent pas un jour ou l'autre par s'insinuer de quelque manière dans le gouver-

1. Voyez, sur toutes ces questions, Marquardt, *De provinciarum rom. conciliis et sacerdot.*, dans l'*Ephemeris epigraphica*, I, p. 200. — 2. *Corp. inscr. lat.*, II, p. 541.

nement de la province. Ces empiétements se firent peu à peu et de la façon la plus naturelle. L'assemblée s'était permis d'abord, tout en rendant hommage au souvenir des empereurs morts, de décerner des flatteries à l'empereur vivant : c'était une preuve de zèle qui ne risquait pas de la compromettre et d'être blâmée. Toutes les fois qu'il arrivait au prince quelque événement extraordinaire, elle faisait partir des députés pour lui porter les vœux de ses fidèles sujets. C'est ainsi que la Gaule envoya complimenter Néron de la mort de sa mère. L'orateur Africanus, qui fut chargé de cette mission délicate, feignant de prendre au sérieux le péril que le prince prétendait avoir couru et la douleur qu'il avait éprouvée d'y échapper à ce prix, lui adressa ces mots, qui furent alors fort admirés : « César, vos provinces des Gaules vous supplient de supporter votre bonheur avec courage[1]. » A ces flatteries, qui ne pouvaient manquer d'être très-bien accueillies, se joignirent bientôt des observations sur des sujets plus graves. Nous voyons Hadrien et Antonin répondre directement à des assemblées provinciales qui, sans doute, les avaient consultés sur la façon d'entendre des lois difficiles[2]. C'était les encourager à se prendre au sérieux et à étendre leurs prérogatives ; aussi osèrent-elles plus tard faire parvenir au prince, au milieu de ces protestations de fidélité dont elles sont toujours prodigues, quelques réclamations sur les impôts qui les écrasent ou les magistrats qui les pressurent. Dès le début, elles s'étaient attribué le droit fort innocent d'élever des statues à ceux de leurs membres qui s'étaient honorablement acquittés de leur charge, et aux fonction-

1. Quintilien, VIII, 5, 15. Cette phrase est une réponse à celle que Sénèque prêtait à Néron dans la lettre qu'il écrivit au sénat en son nom après la mort d'Agrippine : « *Salvum me esse adhuc nec credo, nec gaudeo.* » (Id., *ibid.*, 5, 18.) — 2. Digeste, XLVII, 14, 1, et XLVIII, 6, 5.

naires de tout ordre qui avaient eu l'occasion de rendre quelque service à la province. Parmi eux se trouvaient les gouverneurs, envoyés par l'empereur ou par le sénat, et qui étaient toujours fort avides de ces sortes d'hommages. Du moment qu'on autorisait la province à leur voter des félicitations, il était inévitable qu'elle en vînt un jour à leur infliger un blâme, quand elle croyait avoir à s'en plaindre. C'était lui accorder un véritable contrôle sur eux. Déjà du temps de Néron, Thraséa se plaignait amèrement de l'orgueil des provinciaux qui se permettaient de juger leurs maîtres. Il rappelait qu'autrefois les étrangers tremblaient devant le moindre Romain. « Au contraire, disait-il, c'est nous aujourd'hui qui caressons et qui courtisons les étrangers[1]. » Mais ces reproches de Thraséa et les mesures qu'on prit à son instigation furent inutiles ; les assemblées provinciales conservèrent et même accrurent tous les jours leurs priviléges. La célèbre inscription gauloise, connue sous le nom de marbre de Thorigny, prouve qu'en 238 leur importance était considérable, que chacun des députés dont elles étaient composées recevait de ses commettants des instructions qu'il devait suivre, qu'elles osaient mettre les gouverneurs en accusation[2]. Il y avait donc dans ces assemblées le germe d'une sorte de représentation provinciale, et si ce germe ne s'est pas développé plus vite, c'est qu'évidemment les provinces n'y tenaient pas.

1. Tac., *Ann.*, XV, 21. — 2. Je cite ce passage de l'inscription de Thorigny d'après l'estampage qu'en a pris M. Léon Renier et qu'il a bien voulu me communiquer : « *His accedit quod, cum Cl. Paulin(o) decessori meo in concilio Galliarum, instinctu quorum(dam), qui ab eo propter merita sua laed(i) (v)idebantur quasi ex consensu provin(ciae) (a)ccussationem instituere temtar(ent), Sollemnis iste meus proposito eor(um) restitit, provocatione scilicet inte(rposita), quod patria ejus cum inter ce(teros le)gatum eum creasset, nihil de ac(cussat)ione mandassent, immo contra lau(dasse)nt.* »

Entre les franchises municipales, auxquelles on était fort attaché, et la grande unité de l'empire, il n'y avait guère de place pour ces centres intermédiaires qui rappelaient aux différents peuples une nationalité restreinte à laquelle ils avaient facilement renoncé en se faisant Romains. C'est seulement aux derniers jours de l'empire, quand le lien qui unissait tous les peuples entre eux fut près de se rompre, que ces sortes de diètes particulières prirent une grande importance politique, et qu'autour d'elles on vit peu à peu renaître ces nationalités distinctes qui s'étaient effacées devant la domination romaine, et qui se reformaient en silence, au moment où Rome allait périr, pour être prêtes à lui succéder. Mais, sous les premiers Césars, les assemblées provinciales n'avaient guère que des attributions religieuses. Le culte des empereurs fut longtemps leur principale et presque leur seule occupation. Elles ne se réunissaient que pour faire des sacrifices solennels ou donner des jeux somptueux en l'honneur du prince. Le magistrat que les députés élisaient pour les présider prenait le titre de flamine ou de prêtre : ce nom indique la nature des fonctions qu'il avait surtout à remplir.

Le culte de Rome et d'Auguste, tel qu'il était célébré au nom de la province et par ses députés, avait un caractère particulier dont il importe de se rendre compte. Quoiqu'on l'eût établi en l'honneur du fondateur de l'empire et de son vivant, ce n'était pas tout à fait un homme qu'on adorait, et ce nom d'Auguste avait pris avec le temps une signification plus étendue et plus complexe. Les prêtres de la province d'Espagne citérieure, quand on leur donnait leur titre complet et officiel, s'appelaient « flamines de Rome, des empereurs morts et de l'empereur vivant », *flamen Romæ, divorum et Augusti* [1].

1. *Corp. inscr. lat.*, II, 4217.

Ce titre très-développé, et qu'on abrégeait dans l'usage de diverses façons, nous fait comprendre quel sens on attachait au culte impérial dans les provinces. Il n'avait pas un caractère uniquement personnel; il s'adressait moins à tel ou tel César en particulier qu'à la dignité impériale dans son ensemble : c'était l'adoration du pouvoir monarchique ; on lui rendait hommage dans la personne des princes à qui l'on croyait que leurs vertus avaient mérité le ciel, mais encore plus dans celle de l'empereur qui régnait. Tandis qu'à Rome on éprouvait d'ordinaire quelque répugnance à diviniser l'empereur vivant, c'est au contraire à lui que s'adressaient sans détour les prières des provinces [1]. Il représentait plus directement Rome et sa puissance; or rien n'avait plus frappé le monde que la puissance romaine. Les peuples disposés à voir toujours la main de Dieu dans le succès, et qui, « à toutes les heures et dans tous les lieux, invoquaient alors la fortune comme par un concert unanime [2] », devaient être frappés d'une sorte de terreur superstitieuse en présence d'une si longue suite de victoires et devant la conquête de l'univers. D'ailleurs ce pouvoir irrésistible était en même temps un gouvernement tutélaire. Après avoir conquis le monde, il le maintenait en paix; il avait pris l'Occident barbare et l'avait civilisé, il lui donnait le bien-être et l'aisance; il arrêtait ce flot d'ennemis que par moments on entendait gronder derrière le Rhin. Est-il surprenant que la reconnaissance des peuples l'ait pris pour une des formes de la Providence et l'ait adoré sous

1. Les prêtres de Rome et d'Auguste à Lyon s'appellent quelquefois eux-mêmes, *sacerdos ad aram Caesaris n(ostri)* (Boissieu, *Inscr. de Lyon*, p. 114). — 2. Pline, *Hist. nat.*, II, 7, 22 : « *Toto quippe mundo, et omnibus locis, omnibusque horis, omnium vocibus Fortuna sola invocatur.* »

ce nom [1]? Rendre un culte à la puissance romaine personnifiée dans l'empereur régnant et dans ses prédécesseurs divinisés, c'était faire une sorte de profession de foi solennelle par laquelle on reconnaissait l'autorité de l'empire. Dans les pays où les légions pénétraient pour la première fois, elles commençaient par élever un autel à l'empereur pour en prendre possession, comme aujourd'hui les soldats y plantent leur drapeau, et les peuples y venaient prier quand ils voulaient faire acte de soumission. Tel était, sous Auguste, cet autel des Ubiens, élevé en pleine Germanie, et dont le beau-frère d'Arminius était prêtre [2]; tel était aussi ce temple de Claude en Bretagne, où l'on donnait des fêtes qui épuisaient la fortune des Bretons [3]. Tacite nous dit qu'il blessait les yeux des patriotes de la contrée, comme le signe insolent de la domination étrangère. Au contraire, les nations que Rome s'était assimilées après les avoir vaincues, et qui acceptaient son autorité sans répugnance, tenaient à célébrer avec empressement le culte impérial pour faire voir qu'elles étaient franchement devenues romaines. Les inscriptions de Lyon nous montrent que les petits-fils de ces Gaulois qui avaient résisté avec le plus d'énergie à César briguaient l'honneur d'être les prêtres de son successeur [4]. Dans le temple de Tarragone, les génies des principales contrées de la province étaient rangés autour de l'autel d'Auguste, comme pour se mettre sous la protection et à l'ombre du pouvoir impérial [5]. Le culte de Rome et d'Auguste n'était donc en réalité que l'adoration de la puissance romaine et de l'empereur qui la

1. Voyez les nombreuses médailles qui portent pour exergue : *Providentia Aug.* — 2. Tac., *Ann.*, I, 57. — 3. Tac., *Ann.*, XIV, 31. — 4. Boissieu, *Inscr. de Lyon*, p. 95. — 5. *Corp. inscr. lat.*, II, p. 541.

représentait, qu'une sorte d'acte public de reconnaissance et de soumission pour ce gouvernement protecteur sous lequel le monde vivait en paix.

C'est ce qui explique qu'il ait pris si vite une si grande extension. La plupart des autres cultes n'étaient que des dévotions particulières et personnelles auxquelles on se livrait selon ses croyances ou ses besoins, et qui n'engageaient qu'autant qu'on le voulait bien ; celui-là s'imposait à tout le monde : tous les habitants étaient tenus d'y prendre part, en tant qu'ils jouissaient de la paix romaine et qu'ils vivaient sous la protection de l'empire. Aussi le temple d'Auguste appartenait-il à toute la province ; il était construit et réparé à frais communs ; on levait des contributions sur tout le monde pour subvenir aux dépenses des fêtes. C'était le seul culte qui pût avoir un caractère aussi général. Chaque grande ville avait ses sanctuaires, objet d'une vénération plus ou moins ancienne et étendue, mais dont l'administration et les cérémonies ne concernaient pas les villes voisines. M. Waddington fait remarquer, à propos de la province d'Asie, qu'il n'y a pas d'exemple qu'elle ait élevé un temple à une divinité de l'Olympe. « Ce n'était pas possible, dit-il : Éphèse aurait réclamé la préférence pour Artémis, Pergame pour Esculape, Cyzique pour Proserpine [1]. » On ne pouvait se mettre d'accord que sur le culte de l'empereur, que toutes les villes reconnaissaient et respectaient également. Ce fut une raison de plus pour ce culte de prendre une grande importance. Tandis que l'autorité des autres prêtres était enfermée dans le lieu où ils exerçaient leurs fonctions, celle du flamine de Rome et d'Auguste, choisi par la province, s'étendait à la province entière. Il était donc en fait au-dessus des autres ; il le

1. *Voyage arch. de Lebas*, III, n° 885.

devint en droit quand la lutte avec le christianisme donna aux empereurs la pensée de créer une hiérarchie sacerdotale dans le clergé païen. Les grands prêtres des provinces reçurent alors l'autorité sur les prêtres des campagnes et des villes et le droit de juger leurs actes [1]. « Ce n'est pas assez, écrivait Julien au grand prêtre de la Galatie, que tu sois seul irréprochable ; tous les prêtres de la province doivent l'être comme toi. Menace, persuade pour les rendre vertueux, ou bien destitue-les de leur ministère sacré, s'ils ne donnent pas, avec leurs femmes, leurs enfants et leurs serviteurs, l'exemple du respect envers les dieux [2]. » Ils devinrent donc alors, c'est Julien qui nous l'apprend, les chefs officiels du paganisme [3], et l'on peut jusqu'à un certain point prétendre que toute la religion romaine, dans le dernier combat qu'elle livra aux chrétiens, se groupa autour du culte de Rome et d'Auguste.

Au-dessous du culte impérial de la province, il y avait celui des municipes : les cérémonies qui se célébraient d'une façon si pompeuse à Tarragone, à Lyon et dans les autres capitales, se reproduisaient avec un peu moins d'éclat dans toutes les villes importantes de la contrée ; il n'y en avait pas où l'on n'eût élevé des autels, institué des prêtres, établi des jeux et des fêtes en l'honneur des Césars [4]. Le culte des municipes avait quelquefois un

1. Julien, *lettre* 63. — 2. Jul., *lettre* 49. — 3. Id, *ibid.* Le grand prêtre d'Asie y est dit : ἄρχειν τῶν περὶ τὴν Ἀσίαν ἱερῶν ἁπάντων. Tous les historiens ont été frappés des ressemblances que cette hiérarchie présente avec la hiérarchie chrétienne; l'ἀρχιερεὺς occupe par rapport aux autres prêtres la même position que les métropolitains chrétiens par rapport aux autres évêques et au clergé inférieur. La législation elle-même semble le reconnaître, quand elle donne aux évêques chrétiens les titres de *sacerdos provinciæ* et de *coronatus* qui appartenaient aux prêtres du paganisme (*Cod. Theod.*, XVI, 2, 38). — 4. Suét., *Aug.*, 59.

caractère plus personnel que celui des provinces; il arrivait que les divers empereurs divinisés y étaient adorés à part. Quand on avait reçu de l'un d'eux quelque bienfait, quand on voulait effacer le souvenir d'une faute qu'on avait commise à son égard [1], quand on pensait faire ainsi plaisir à son successeur, on s'empressait de lui construire un temple et d'y nommer des prêtres. Mais souvent cette première ferveur ne durait pas; ces temples qu'on avait entrepris de bâtir étaient négligés après que l'enthousiasme des premiers jours s'était refroidi, ou lorsque la vérité, longtemps dénaturée par les mensonges officiels, commençait à se faire sur le nouvel hôte des cieux : on ne les achevait pas, ou bien on les laissait tomber en ruine [2]. Ceux des bons princes dont la mémoire n'avait rien à craindre du temps, lorsqu'ils étaient terminés, servaient d'ornement à la ville qui les avait fait construire. Les décurions s'y rassemblaient pour délibérer sur les affaires municipales, les corporations venaient y signer leurs décrets, et c'était souvent la beauté du temple qui conservait le souvenir du dieu [3]. Dans les villes riches, comme Ostie, et qui tenaient à montrer leur dévouement pour leurs maîtres, presque tous les empereurs divinisés avaient des temples distincts. Celles dont les ressources étaient moins abondantes, et peut-être aussi le zèle un peu moins vif, se trouvèrent bientôt embarrassées par le grand nombre des princes que la reconnaissance ou la servilité publique plaça dans le ciel. Il fut difficile, même aux mieux disposées, de bâtir un

1. C'est ainsi que les habitants de Nîmes, qui avaient renversé les statues de Tibère pendant son exil à Rhodes (Suét., *Tib.*, 13), s'empressèrent de le prier comme un dieu et de lui élever des autels quand il fut tout-puissant. — 2. Pline, *Epist.*, x, 70 et 71 (édit. Keil). — 3. En 289, sous Dioclétien, les décurions de Cumes se réunissaient encore dans le temple de Vespasien (Orelli, 2263).

temple et de créer un service religieux pour chacun d'eux. On se contenta souvent de charger le même prêtre de les honorer tous ensemble : le titre qu'il portait s'allongeait à chaque apothéose nouvelle [1]. Quelquefois on construisait pour tous ces princes un temple commun dans lequel chacun avait sa chapelle particulière [2].

Mais, en somme, ces cultes d'empereurs isolés ne furent pas les plus nombreux. Ils n'ont jamais été très-répandus que dans l'Italie et les provinces de l'Orient. On n'en trouve presque pas de trace en Espagne et en Afrique. Cette façon de trop personnifier l'apothéose, de rendre des honneurs divins à des gens dont la vie avait été si mêlée, répugnait peut-être au bon sens des peuples occidentaux. Ils aimaient mieux imiter dans les divers municipes ce qui se faisait au chef-lieu de la province : tous les hommages qu'ils voulaient rendre aux princes morts et à l'empereur vivant étaient souvent résumés par le culte de Rome et d'Auguste [3]. Les caractères que ce culte avait pris dans les assemblées provinciales, il les garda dans chaque ville particulière ; là aussi il représentait les sentiments de reconnaissance et de soumission dont on était pénétré envers le pouvoir impérial ; il devint partout le culte officiel et général de la cité, et les prêtres en furent quelquefois désignés par le titre de flamines du municipe [4]. C'étaient toujours des personnages importants, qui avaient rempli toutes les charges municipales, ou qui s'étaient distingués parmi les fonctionnaires

1. Orelli, 2222. Il y est question d'un personnage qui est *flamen divorum Vespasiani, Trajani, Hadriani.* — 2. Orelli, 2417 : « *In templo divorum, in æde divi Titi.* » — 3. M. Hübner semble croire que le culte de Rome et d'Auguste était réservé aux provinces (*Corp. inscr. lat.*, II, 4224) ; mais cette affirmation est beaucoup trop générale. Voyez Orelli, 5997, 7174, 2204, et Mommsen, *Inscr. Neap.*, 4336, 376, etc. — 4. *Corp. inscr. lat.*, II, 1941.

civils ou militaires de l'empire. Il n'est pas rare de voir un centurion ou un préfet de cohorte, revenu chez lui avec un congé honorable, devenir le prêtre des princes sous lesquels il avait combattu. Comme tous les autres magistrats municipaux, ceux-là ne recevaient pas de salaire; au contraire, ils devaient payer une certaine somme en entrant en charge. La somme honoraire (*honoraria summa*), comme on l'appelait, était sans doute réglée sur l'importance du municipe. En Afrique, elle variait de deux mille à dix mille sesterces (de 400 francs à 2000 francs). Mais un prêtre de Rome et d'Auguste ne pouvait guère se contenter de payer ce que la loi demandait; qu'auraient pensé de lui ses compatriotes, s'il n'avait pas été plus généreux? Aussi le plus souvent y joignait-il des munificences supplémentaires, des repas publics, des distributions d'argent, des jeux et des fêtes, s'il cherchait la popularité, des monuments qu'il faisait construire ou réparer, s'il préférait les travaux utiles. Un décurion d'une ville obscure de la Pannonie, pour reconnaître l'honneur qu'on lui avait fait en l'élevant au sacerdoce (*ob honorem flaminatus*), bâtit tout un marché à ses frais, avec cinquante boutiques et des portiques à double étage[1].

Ce n'est pas tout, et le culte impérial descendait plus bas encore. Au-dessous des flamines de la province, nous venons de voir qu'il y avait ceux des municipes; dans les municipes on avait organisé un culte spécial pour une classe particulière de citoyens auxquels leur naissance ou leur situation ne permettait guère de devenir prêtres de leur province ou de leur ville. C'est ce qui, d'après l'opinion générale, fut l'origine de la corporation des *Augus-*

1. *Corp. inscr. lat.*, III, 3288.

tales, qui était alors si importante et qui est si mal connue aujourd'hui[1].

On ne sait ni à quelle époque ni par qui furent institués les Augustales; on ne devine qu'à moitié quelles étaient leurs véritables fonctions. Les historiens n'ont jamais daigné nous parler d'eux; les inscriptions nous les font seules un peu connaître. Il est naturel de soupçonner qu'un lien quelconque les unissait à ces *magistri Augustales* ou *magistri Larum augustorum*, dont il a été question plus haut, et qui étaient chargés de rendre un culte aux Lares de l'État et au génie de l'empereur. On a la preuve qu'ils existaient obscurément du vivant d'Auguste[2]; mais ils ne se sont développés qu'après lui. Tacite raconte qu'au moment de sa mort, et pendant que le sénat organisait le culte officiel du nouveau dieu, il se formait, par un élan spontané, dans toutes les maisons de Rome, des associations religieuses pour honorer sa mémoire[3]. Ce mouvement se propagea partout, et l'on

1. On ne peut pas avoir la prétention de traiter ici tout ce qui concerne les Augustales. Il suffit de faire connaître en quelques mots et par des documents certains ce qu'on peut savoir de leur caractère et de leur importance. Il reste encore sur cette institution beaucoup d'obscurités qui ne seront probablement dissipées qu'après la publication complète du recueil des inscriptions latines. Jusqu'à présent les meilleurs travaux qu'on ait publiés sur ce sujet sont le mémoire que M. Egger a placé à la fin de ses *Historiens d'Auguste*, et ceux de M. Henzen dans les *Annales de correspondance archéologique* et dans le journal de Bergk (*Zeitschrift für Alt. Wiss.*, 1847). M. Mommsen a parlé aussi des Augustales dans diverses notes du *Corpus inscr. lat.*, et partout il les considère, ainsi que nous le faisons nous-même, comme se rattachant au culte impérial. Il importe, pour éviter toute confusion, de distinguer les Augustales, dont il s'agit ici, des *sodales Augustales* institués à Rome après la mort d'Auguste et qui se composaient des plus grands personnages de l'empire. Quant aux *magistri Augustales* ou *Larum augustorum*, ils sont le plus souvent séparés dans les inscriptions des Augustales proprement dits, sans qu'on puisse bien savoir en quoi ils en diffèrent. — 2. On n'a trouvé jusqu'ici qu'une seule mention des Augustales du vivant d'Auguste (*Corp. inscr. lat.*, v, 3404). — 3. Tac., *Ann.*, I, 73.

rencontre dans l'Italie et les provinces un grand nombre de ces adorateurs d'Auguste, occupés à rendre un culte à ses Lares, à ses images ou à ses vertus[1]. Il est assez naturel de rattacher à tous ces hommages publics et privés, sinon la création, au moins le développement des Augustales. Ce qui est sûr, c'est que dès les premières années du règne de Tibère, en 23, en 26, en 30, on les trouve déjà à Véies, à Pouzzoles, avec leur hiérarchie et leurs priviléges, avec l'organisation qu'ils ont fidèlement gardée jusqu'à la fin[2]. Quelques années plus tard, ils remplissaient l'empire. Une diffusion si rapide, un succès si général semble prouver que l'institution nouvelle devait répondre à quelque besoin du moment et le satisfaire. Quand nous parcourons les listes des Augustales, nous voyons qu'ils appartiennent presque tous à une même classe de citoyens : ce sont surtout des négociants, des industriels, des personnes engagées dans quelque commerce ou quelque métier, des patrons de navire, des entrepreneurs de théâtre, des orfévres, des marchands de laine ou de pourpre, des marbriers, des tailleurs, des boulangers ; c'est un honnête fermier qui a fait valoir pendant cinquante ans le même bien[3] ; c'est un aubergiste de Narbonne à l'enseigne du Coq[4] ; c'est même un cuisinier, mais un cuisinier excellent[5]. Ces gens étaient de ceux à qui la paix publique profite le plus ; aussi devaient-ils être plus reconnaissants que les autres à l'empereur qui la maintenait. On s'explique qu'ils aient tenu à lui rendre des hommages particuliers et que le

1. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 1972 : *cultores Augusti*. Orelli, 2410 . *cultores Larum et imaginum Augusti*. Id., 1662 : *cultores domus divinæ et fortunæ augustæ*. Id., 1839 : *cultores victoriæ augustæ*, etc. — 2. Orelli, 7165 et 4046. *Inscr. Neap.*, 2486. — 3. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 5504. — 4. Orelli, 4330 : *hospitalis a gallo gallinacio*. — 5. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 5639 : *Coco optimo*.

culte spécial qu'ils avaient institué en son honneur soit devenu si vite florissant. Mais une autre raison encore explique ce succès. Le commerce, l'industrie, les métiers étaient à Rome et dans les provinces entre les mains des affranchis. Ces anciens esclaves, accoutumés à l'épargne et à la peine, à la fois habiles et peu scrupuleux, avaient supplanté presque partout le petit négociant libre. Plusieurs étaient arrivés à faire de grandes fortunes. Comme c'est l'usage, avec les richesses, le goût des honneurs et des distinctions leur était venu. Malheureusement pour eux, les lois des républiques anciennes, même des plus libérales, ne leur étaient pas favorables; elles avaient été faites presque partout sous des influences aristocratiques, elles écartaient des dignités publiques tous ceux qui avaient été déshonorés par l'esclavage. Exclus sévèrement des plus humbles fonctions municipales, les affranchis furent bien forcés de chercher ailleurs le moyen de satisfaire leur vanité. C'est dans ce dessein qu'ils se faisaient agréger à la corporation des Augustales. Ils étaient très-fiers d'en faire partie, ils en souhaitaient les charges avec d'autant plus d'ardeur qu'ils ne pouvaient pas en avoir d'autres, et quand ils les avaient obtenues, ils prenaient soin de le faire savoir à leurs contemporains et à la postérité : sur le tombeau que d'ordinaire ils se bâtissaient d'avance on lisait qu'ils étaient arrivés aux plus grands honneurs auxquels un affranchi pût prétendre[1].

Ces honneurs n'étaient pas les mêmes partout. Les dignitaires des Augustales portaient quelquefois le nom de questeurs et d'administrateurs (*quæstores*, *curatores*); mais le plus souvent ils étaient au nombre de six et s'appelaient

1. *Corp. irscr. lat.*, II, 1944. *omnibus honoribus quos libertini gerere potuerunt honoratus.*

seviri. Ce qu'il importe de constater, c'est que leurs fonctions étaient doubles et que la corporation avait à la a fois un caractère religieux et civil. On trouve gravés sur la tombe de quelques-uns de ses membres le vase et la coupe qui sont les insignes du sacerdoce [1] ; on nous dit de l'un d'entre eux « qu'il a vécu quatre-vingt-quatre ans et qu'il a exercé ses fonctions sacerdotales pendant quarante-cinq ans [2] ». Ainsi l'Augustale était une sorte de prêtre, et, comme son nom semble l'indiquer, un prêtre des Césars. L'adoration des empereurs divinisés a dû toujours être une des occupations de la compagnie [3] ; elle formait, pour ainsi dire, le dernier échelon du culte impérial dans les provinces. Cependant l'importance civile des Augustales a semblé de bonne heure effacer un peu leur caractère religieux. Les Augustales faisaient partie de l'administration de la cité, ils étaient placés sous la dépendance directe des décurions, qui formaient le conseil du municipe. Ce n'est pas tout à fait un collége ordinaire, une de ces associations comme les villes alors en contiennent tant, c'est un ordre à part (*ordo Augustalium*), qui se place entre les décurions et le peuple ; et comme cet ordre représente l'industrie et la fortune, on voit bien qu'il est l'objet de tous les égards. Ces affranchis, qui, individuellement, ne peuvent arriver à aucun honneur municipal, réunis en corporation, prennent le pas sur les hommes libres de

1. Mommsen, *Insc. Neap.*, 2525, 3642. *Corp. inscr. lat.*, v, 3386. — 2. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 2527 : *coluit annis XXXV.* Il est vrai qu'ailleurs il est question de prêtres particuliers pour les Augustales (*Corp. inscr. lat.*, III, 3016). — 3. C'est bien la divinité impériale en général qu'ils adoraient et non pas seulement celle d'Auguste. En certains pays, ils ajoutaient à leur nom celui des divers empereurs divinisés. Il y eut des *Augustales Claudiales* (Orelli, 2374, 6054), des *Augustales Flaviales* (Orelli, 1228, 6056), des *Augustales Claudiales, Titiales, Nerviales* (*Corp. inscr. lat.*, III, 1768) ; mais d'ordinaire leurs fonctions étaient résumées par le mot *Augustalis.*

la plèbe[1]. Dans ces repas publics que tous les habitants d'une ville faisaient ensemble aux frais de quelque citoyen généreux, les Augustales sont placés immédiatement après les décurions. Ils reçoivent quelquefois autant qu'eux dans les libéralités qui suivent ordinairement le festin ; dans tous les cas, ils sont toujours mieux traités que les autres associations et que le peuple. L'Augustale, quand il était nommé, devait, comme les flamines et les autres magistrats municipaux, payer une somme honoraire qui était fixée d'avance. Il payait, et bien davantage, s'il obtenait la dignité de sévir, et il était tenu d'ajouter encore à la somme exigée, quand sa fortune lui permettait d'être libéral[2]. Ses générosités n'étaient pas bornées à ses confrères : comme la corporation avait pris une place importante dans la cité, elles devaient s'étendre à tous ses concitoyens. Le peuple le savait bien ; il lui arrivait de provoquer la munificence du nouvel élu et de lui indiquer ce qu'il attendait de lui[3]. C'étaient quelquefois des établissements d'utilité publique, un marché avec des colonnes[4], des chemins construits ou réparés ; c'étaient des distributions de vin et de gâteaux[5], des combats de gladiateurs, des courses de chevaux, des jeux scéniques. Ces libéralités finissaient par être ruineuses et l'on cherchait parfois à s'y soustraire : nous voyons un personnage important de l'Espagne léguer une certaine somme à son municipe à condition que ses affranchis seront dispensés des charges du sévirat[6]. Il arrivait aussi que, lorsqu'on voulait flatter quelqu'un, on le nommait

1. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 3549 : *ingenui honorati et Augustales.* — 2. Orelli, 1840 : *aram Victoriæ Sex. Pompeius mercator sevir Aug. præter summum pro honore d. d. p. s. p.* Il me semble qu'il faut ici lire *præter summam*, et entendre la somme honoraire. — 3. *Corp. inscr. lat.*, II, 2100 : *petente populo.* — 4. *Inscr. Neap.*, 4913. — 5. *Inscr. Neap.*, 4886. — 6. *Corp. inscr. lat.*, II, 4514.

sévir en l'exemptant de payer la somme honoraire ; les monuments ont grand soin de relater cette distinction flatteuse, et un convive de l'opulent Trimalcion disait à sa table, pour s'en faire accroire, qu'il avait été fait sévir gratis[1]. C'était un honneur dont on était fier ; ce n'était pas une économie, car on était forcé de le reconnaître par un présent plus considérable. En outre, les Augustales devaient fournir des cotisations annuelles pour les dépenses de la société. Comme toutes les autres associations, ils eurent, au moins à partir des Antonins[2], une caisse commune ; ils recueillirent des héritages, ils possédèrent des champs[3], des vignes qui leur donnaient de quoi boire dans leurs repas de corps[4], des salles de réunion « dont la beauté répondait à la dignité du municipe qu'ils habitaient[5] ». Dans une petite ville de la Campanie, ils achètent un établissement de bains « avec tous ses édifices[6] ». C'était une association puissante, riche, honorée. Les simples Augustales portaient des ornements particuliers qui les faisaient reconnaître[7]; ils avaient au théâtre des places séparées, comme les chevaliers à Rome[8]. Quelques-uns obtenaient des décurions, par un décret flatteur, le droit d'y faire apporter un siége d'une forme particulière qu'on appelait *bisellium* et qui représentait dans les municipes les chaises curules des magistrats romains[9]. La loi ne permettait pas à la plupart d'entre eux d'arriver aux fonctions publiques, mais on tournait la loi : s'ils ne pouvaient pas être décurions ou édiles, on leur accordait la permission de se revêtir des ornements des édiles et des décurions[10]. Ces concessions

1. Pétrone, *Sat.*, 57 : *sevir gratis factus est.* — 2. Orelli, 3913. — 3. *Inscr. Neap.*, 2529. — 4. *Insc. Neap.*, 79. — 5. *Inscr. Neap.*, 6828 : *secundum dignitatem municipi.* — 6. *Insc. Neap.*, 4000. — 7. *Ornamenta Augustalitatis* (*Inscr. Neap.*, 464). — 8. Orelli, 4046. — 9. *Inscr. Neap.*, 6042 et ailleurs. — 10. *Inscr. Neap.*, 1955.

qu'on leur fait, cette considération qu'on leur témoigne, ont été regardées par quelques écrivains comme une tentative pour réhabiliter le commerce et l'industrie que les Romains ne négligeaint pas, parce qu'ils tenaient beaucoup à la fortune, mais que jusqu'à l'empire ils avaient médiocrement honorés. Il faut y voir au moins la preuve que les négociants et les gens de métier prirent en ce moment plus d'importance, et qu'ils cherchèrent à se faire une place officielle et reconnue dans l'État. Remarquons que c'est sous le prétexte et à l'ombre du culte impérial qu'ils y sont arrivés.

Voilà comment ce culte avait été organisé en dehors de Rome : on voit combien tout était ménagé pour le faire bien accueillir et le rendre populaire. Par une série d'institutions diverses qui s'adressaient aux différentes classes de la société il l'embrassait tout entière. A chaque fois il avait eu l'habileté de s'appuyer sur des traditions respectables et des aspirations légitimes, de se confondre avec elles et de les faire tourner à son profit. Il représentait au chef-lieu de la province ce qui restait de la nationalité des peuples soumis ; il résumait la vie municipale dans la cité ; il donnait le moyen au commerce et à l'industrie d'obtenir les distinctions qu'ils souhaitaient et dont ils étaient privés. On le regarde ordinairement comme un des produits les plus honteux de la servitude ; il a été au contraire assez adroit pour lier partout sa cause à celle de la liberté. N'est-il pas naturel qu'en se présentant ainsi aux provinciaux, il en ait été si bien accueilli ?

V

Caractère religieux de l'apothéose impériale. — Les hommages que reçoivent les empereurs étaient-ils sincères? — Les provinciaux. — Les soldats. — La société éclairée de Rome. — De quelle façon fut acceptée à Rome l'apothéose d'Auguste. — Apothéose de Claude. — Discrédit de l'apothéose. — Sénèque et Lucain. — L'apothéose mieux accueillie sous les Antonins. — Quel sens y attachent les gens éclairés. — Résistance des Juifs et des Chrétiens au culte des Césars. — L'apothéose est conservée sous Constantin et ses premiers successeurs. — Ce qui en reste dans les sociétés modernes.

Après avoir cherché quelles furent les conséquences politiques du culte des Césars, il serait intéressant de connaître quel en était le caractère religieux. Faut-il croire qu'il ait été jamais pratiqué d'une façon sincère, ou n'était-ce qu'une hypocrisie et qu'un mensonge qui se sont étendus à tout l'univers et qui ont duré trois siècles? Cette dernière opinion paraît d'abord la plus vraisemblable; il semble qu'il n'était guère possible d'adresser sérieusement ses prières au dieu Claude et à la déesse Faustine, et que la servilité publique peut seule expliquer les hommages qu'on leur prodiguait. Sans doute dans ces hommages la part de la flatterie était grande; il y a pourtant quelques distinctions à faire entre les adorateurs des Césars, et tous n'apportaient pas à leurs autels les mêmes dispositions. On vient de voir que bien des raisons diverses avaient donné au culte impérial une grande popularité dans les provinces. Les fêtes des empereurs divinisés y étaient célébrées avec des explosions de joie dont les Pères de l'Église nous ont conservé le souvenir. Aucune autre cérémonie religieuse n'avait autant

d'éclat et ne réunissait plus de fidèles. « Les statues des Césars, dit Méliton, sont plus vénérées que celles des anciens dieux [1]. » Le caractère que ce culte avait pris chez les provinciaux était de nature à blesser un peu moins les consciences délicates. Ce n'était pas tout à fait, nous venons de le voir, l'adoration d'un homme, et les honneurs qu'on lui rendait s'adressaient plutôt à son autorité qu'à sa personne. En adorant la puissance impériale (*numen augustum*), on prétendait surtout faire un acte de reconnaissance envers un pouvoir qui tenait le monde en paix et auquel on croyait devoir la sécurité, la civilisation et la gloire. C'était une profession de foi publique par laquelle on témoignait solennellement qu'on était heureux d'être Romain. Quand on se rappelle combien l'Espagne, les Gaules, la Bretagne eurent de peine à cesser de l'être, quels déchirements cruels éprouvèrent tous ces peuples quand il leur fallut se séparer de l'empire, et que de fois, même après qu'ils eurent reconstitué leurs nationalités distinctes, le souvenir de la grande unité brisée agita leur imagination pendant les tristesses du moyen âge, on est forcé d'avouer que ces hommages dont ils comblaient la domination romaine, pendant qu'ils en recueillaient les bienfaits, ne devaient pas manquer tout à fait de sincérité.

Il en est de même de ceux des soldats. La discipline, qui resta si forte chez eux jusqu'à la fin, les accoutumait à respecter leurs chefs, surtout ce chef éloigné qu'ils ne voyaient guère, mais auquel ils faisaient honneur de leurs victoires et dont le nom résumait pour eux le devoir et la patrie. Ils éprouvaient pour lui une sorte de dé-

1. Pitra, *Spicil. Solesm.*, II, p. XLI. Tertullien (*Apol.*, 35) fait un tableau de la joie publique et de ses extravagances pendant les fêtes des Césars.

vouement passionné ; non-seulement ils le servaient avec zèle, mais ils l'aimaient aveuglément, ils ne voulaient pas croire à ses faiblesses ni à ses crimes : Néron lui-même conserva jusqu'à la fin tout son prestige sur eux. Aussi a-t-on remarqué que pendant longtemps les armées ont refusé de trahir leurs empereurs et qu'elles ont opiniâtrément défendu même les plus mauvais. Divers indices nous montrent qu'elles étaient assez disposées à les regarder, même de leur vivant, comme des dieux. Nous savons que les soldats rendaient un culte à leurs drapeaux : « C'étaient, dit Tacite, les divinités particulières des légions [1] »; et naturellement l'image des empereurs, gravée sur les enseignes, était adorée avec elles. L'apothéose ne les surprit donc pas, ils y étaient préparés, et nulle part peut-être elle ne fut plus facilement acceptée que dans les camps. Germanicus était sûr de toucher le cœur de ses légions révoltées en leur montrant le divin Auguste qui les contemplait du haut du ciel [2]. Ainsi chez les provinciaux, chez les soldats, chez tous ceux qui, ne voyant l'empereur que de loin, ne le connaissaient que par sa puissance, chez les pauvres gens que l'ignorance rend plus naïfs et parmi lesquels la vérité ne pénètre guère, la divinité du prince devait rencontrer moins d'incrédules. Comme ils étaient tentés de le croire d'une nature supérieure à l'homme pendant qu'il vivait, ils acceptaient sans peine qu'il fût un dieu après sa mort. Le zèle et la sincérité de tous ces adorateurs obscurs ne peuvent pas être mis en doute : ils nous en ont laissé la preuve dans une foule de monuments modestes, de cippes,

1. *Propria legionum numina* (Tacite, *Ann.*, II, 17). L'anniversaire du jour où l'on avait donné un drapeau à une cohorte se célébrait comme une fête. Nous voyons en Espagne des centurions élever un monument à Jupiter à cette occasion (*Corp. inscr. lat.*, II, 2552). — 2. Tacite, *Ann.*, I, 43 : *tua, pater Auguste, cœlo recepta mens*, etc.

d'autels grossiers, qui portent, en un latin souvent barbare, des marques authentiques de leur dévotion.

C'est surtout parmi les gens éclairés que devaient se trouver les incrédules. Dans ces salons de Rome où l'on était si clairvoyant et si frondeur, où l'on se piquait de n'être pas dupe, de savoir le secret des affaires, de démêler les motifs cachés des actions, on connaissait trop bien les faiblesses des meilleurs princes pour ne pas accueillir leur apothéose avec un sourire. Il nous est bien difficile de nous figurer ces gens d'esprit, dont la naïveté n'était pas le défaut, ces lettrés, ces philosophes, ces sénateurs, décernant le ciel à un empereur dont ils étaient souvent bien heureux d'être débarrassés, et l'on se demande comment ils pouvaient tenir leur sérieux quand ils allaient solennellement adorer ce dieu qu'ils venaient de faire. C'est là surtout qu'il est curieux de chercher l'effet produit par l'apothéose des Césars, de se rendre compte des répugnances qu'elle dut soulever et de la façon dont on essaya de s'accommoder avec elle.

A ne juger les choses que par le dehors et en ne consultant que le témoignage des écrivains de cette époque, il semble que l'apothéose d'Auguste ait été, dès les premiers jours, aussi bien reçue à Rome que dans les provinces et qu'elle n'ait pas trouvé plus d'incrédules chez les lettrés que parmi les ignorants. L'historien Velleius n'en parle qu'avec une emphase tout orientale [1]. Valère-Maxime trouve que les Césars sont des dieux plus authentiques que les vieilles divinités de l'Olympe : « les autres, dit-il, nous en entendons seulement parler, tandis que,

1. *Animam cœlestem cœlo reddidit* (II, 123). Voyez surtout cette étrange anecdote dans laquelle il raconte qu'un chef barbare, après avoir passé le Rhin et contemplé Tibère, se retire en disant : « *Hodie vidi deos.* » (II, 107.)

ceux-là, nous les voyons[1] ». Manilius va plus loin encore ; cette façon d'augmenter le nombre des habitants du ciel lui paraît une des preuves les plus manifestes de la puissance de l'homme : « Il en est venu, dit-il, à faire des dieux[2] ! » Cependant, malgré cet enthousiasme apparent des littérateurs et des poëtes, il devait rester aux personnes sensées bien des scrupules. Ce débat contradictoire que Tacite imagine au moment de la mort d'Auguste entre ceux qui l'exaltent et ceux qui l'attaquent ne manque pas de vraisemblance[3]. Il s'était passé au début de cette longue vie des événements dont le vulgaire ne se souvenait plus, mais que les gens éclairés ne pouvaient pas aussi facilement oublier, et qui devaient étrangement troubler leur piété quand ils s'approchaient de l'autel du nouveau dieu. Il était difficile à ses proches parents eux-mêmes d'être tout à fait sincères dans les honneurs dont ils comblaient sa mémoire. On lui avait bâti un temple dans le Palatin, dont Livie s'était instituée la prêtresse ; Tibère lui faisait un sacrifice un jour qu'Agrippine vint l'aborder pour se plaindre[4]. Mais Tibère et Livie l'avaient vu de trop près pour avoir une foi bien solide dans sa divinité. Son culte ne s'accomplissait pas moins avec le plus grand sérieux, et il eût été fort imprudent de le négliger. L'année même de sa consécration, on poursuivit devant le sénat des chevaliers romains coupables de quelque irrévérence envers lui[5]. Un peu plus tard, les habitants de Cyzique perdirent la liberté, dont ils jouissaient depuis la guerre de Mithridate, pour ne l'avoir pas fêté avec assez de zèle[6]. Une fois institué, son

1. Val.-Max., *Préf.* — 2. Manilius, IV, 931. Valère-Maxime a dit à peu près la même chose : *Deos reliquos accepimus, Cæsares dedimus.* — 3. Tacite, *Ann.*, I, 9 et 10. — 4. Tacite, *Ann.*, IV, 52. — 5. Tac., *Ann.*, I, 73. — 6. Tac., *Ann.*, IV, 36.

culte fut donc rigoureusement maintenu; les rigueurs devinrent même bientôt inutiles, et cette répugnance que quelques personnes témoignaient pour y prendre part dut s'affaiblir avec le temps. Dion rapporte que sa perte fut d'abord assez légèrement supportée, mais qu'on la regretta beaucoup dans la suite, quand on le vit si mal remplacé [1]. Sa divinité dut gagner quelque ehose à ce retour de popularité; les crimes de Tibère et de Caligula lui donnèrent des adorateurs mieux disposés, et Sénèque lui-même, qui d'ordinaire traite si mal l'apothéose impériale, dit, en parlant d'Auguste : « Pour croire qu'il est un dieu, nous n'avons pas besoin qu'on nous y force [2]. » Malheureusement pour lui, le sénat crut devoir bientôt lui donner un collègue qui n'était guère digne d'un si grand honneur. C'était ce pauvre Claude, « que sa femme, dit Juvénal, précipita dans le ciel [3] » en lui faisant manger de cet excellent plat de champignons « après lequel il ne mangea plus rien ». Il était bien difficile, quand on avait connu Claude, d'être fermement convaincu de sa divinité. Aussi Néron lui-même ne prit-il pas la peine d'achever le temple qu'on faisait construire en son honneur [4]; ce qui ne l'empêcha pas, quelques années plus tard, quand il perdit sa fille qui n'avait que quelques jours, de la mettre au ciel sous le nom de *diva Virgo*. Il décerna aussi les honneurs divins à Poppée, après l'avoir tuée d'un coup de pied. La nouvelle déesse fit même bientôt une illustre victime : les deux principaux griefs que les délateurs alléguaient contre Thraséa, et qui amenèrent sa perte, étaient de ne jamais sacrifier pour la conservation de la voix céleste du prince et de ne pas croire à la divinité de Poppée [5].

1. Dion, LVI, 43 et 45. — 2. Sen., *De clem.*, I, 10. — 3 Juv., VI, 622. — 4. Suét., *Vespas.*, 9. — 5. Tac., *Ann.*, XVI, 22.

C'était vraiment abuser de la crédulité du public que de vouloir faire adorer Claude et Poppée. Le discrédit dont les nouveaux dieux étaient l'objet rejaillit sur l'institution elle-même. Jusque dans le palais du prince on en parlait légèrement. Tacite représente un des amis de Néron qui, en lui conseillant de tuer sa mère, ajoute, avec une ironie d'homme du monde, qu'il fera bien, après l'avoir tuée, « de consacrer à sa mémoire un temple, des autels, et tous les honneurs où peut éclater la tendresse d'un fils[1] ». L'apothéose n'a jamais été plus compromise auprès des gens éclairés qu'à ce moment. La littérature elle-même, qui lui avait été jusque-là si complaisante, ose devenir sévère pour elle. L'écrivain à la mode, Sénèque, avait été obligé par ses fonctions de faire au nom du prince qu'il avait élevé un panégyrique éloquent de Claude, qu'il détestait. Il se vengea de la contrainte qu'il s'était imposée en composant contre lui une des satires les plus vives et les plus gaies que l'antiquité nous ait laissées. Il le représentait qui monte au ciel clopin-clopant, et qui finirait même par s'y établir, grâce à la protection de Mercure, si Auguste, qui voit tout le tort qu'un pareil collègue peut faire à sa divinité, ne le faisait précipiter dans les enfers. L'ouvrage est fort agréable; à l'exception des amis personnels du prince, et il ne devait guère lui en rester depuis qu'il était mort, il amusa sans doute tout le monde. Il n'est pas douteux qu'on n'en ait été très-satisfait au Palatin; qu'Agrippine, que Néron surtout, qui y était très-délicatement loué, ne se soient reposés en le lisant de ces grands airs de fils désolé et de veuve inconsolable qu'ils étaient forcés de prendre toute la journée. Le succès de la satire de Sénèque était fâcheux pour l'apothéose impériale; vers le même temps,

1. Tac., *Ann.*, XIV, 3.

elle fut attaquée avec plus de vigueur encore par Lucain. Au commencement de la *Pharsale*, Lucain avait promis le ciel à Néron, dont il était alors le favori ; il changea de langage, quand il eut encouru sa colère. Dans les derniers livres de ce poëme, qu'il composait en silence et où il mettait toutes les rancunes de sa vanité blessée, il reprochait amèrement aux dieux d'avoir abandonné la cause de la liberté, mais il annonçait qu'ils en seraient punis : ne sera-ce pas pour eux la plus cruelle des humiliations de voir qu'on ose mettre les Césars dans leur compagnie? « La guerre civile, disait-il, placera nos tyrans à côté des dieux. On mettra la foudre aux mains des morts, on ornera leurs têtes de rayons lumineux, et dans ses temples Rome jurera par des ombres[1] ! »

Ces railleries et ces invectives devaient, à ce qu'il semble, déconsidérer tout à fait l'apothéose, et il était naturel que la foi à la divinité des Césars allât tous les jours en s'affaiblissant. Ce fut pourtant le contraire qui arriva. Cette dévotion, comme toutes les autres, parut prendre plus de force à la fin du premier siècle; elle est alors plus aisément acceptée de tout le monde, les attaques contre elle deviennent tous les jours plus timides et plus rares[2], et elle atteint son apogée sous le règne des Antonins.

Ce qui rendit à l'apothéose impériale une partie de l'autorité qu'elle avait perdue, c'est sans doute que, pendant cette période, elle eut la chance de s'égarer moins sou-

1. Luc., VII, 456. — 2. On peut, par exemple, comparer les restrictions timides et embarrassées de Plutarque (*Vita Rom.*, 28) avec les assertions énergiques de Sénèque et de Lucain. Pausanias (VII, p. 457) et Dion (LII, 35) sont assez dédaigneux, mais ils ne disent qu'un mot. Ce qui est assez piquant, c'est que Julien se montre l'adversaire résolu de ces apothéoses. Il appelle Auguste « un faiseur de poupées », parce qu'il a fait de César un dieu (*Césars*, 27).

vent sur des princes indignes. Il n'était plus question, on le comprend, de la divinité de Poppée, qui ne survécut pas au règne de Néron; celle de Claude était aussi fort ébranlée. Dans la loi royale qui conférait à Vespasien les prérogatives souveraines, on n'avait pas osé donner le nom de dieu au mari malheureux d'Agrippine [1]; Vespasien, qui était un prince conservateur et qui mettait sa gloire à maintenir les traditions, fit cesser cette irrégularité. Après tout, Claude avait été mis dans le ciel par un décret du sénat en bonne forme, il n'y avait pas de raison de l'en chasser. Son temple fut donc achevé, et dès lors il prit place à son rang dans les listes des empereurs divinisés [2]. Malgré le soin que Vespasien prenait de la divinité des autres, il était assez sceptique pour la sienne: on rapporte qu'il disait plaisamment, en se sentant mourir, qu'il était en train de devenir dieu [3]. Il devint dieu, en effet, ainsi que son fils Titus, et, comme ils avaient donné quelques années de repos à l'empire, l'empire, en récompense, ne leur marchanda pas les autels. Il y eut bien encore dans la suite quelques scandales à propos de l'apothéose : on éleva des temples au bel Antinoüs, et l'on établit en son honneur des fêtes et des mystères pendant lesquels il était censé faire des miracles; mais il faut bien faire remarquer qu'il ne reçut jamais de consécration officielle et que son culte ne fut guère répandu que dans la Grèce et l'Orient [4]. D'ordinaire les dieux que faisait le sénat étaient plus sérieux. En imposant à la vénération de l'empire des princes comme Nerva, Trajan ou Antonin, on était sûr de ne pas choquer l'opinion publique. Aucun dieu n'a jamais été plus fêté que Marc-

1. Orelli, fin du 2e vol. — 2. Il se trouve à son rang, après le divin Auguste, et avant le divin Vespasien, dans les Tables de Salpensa et de Malaga, qui sont du règne de Domitien. — 3. Suét., *Vesp.*, 29 : *Væ, puto, deus fio!* — 4. Eckel, VI, 528 et sq.

Aurèle. « Non-seulement, dit son historien, les gens de tout âge, de tout sexe, de toute condition, lui rendirent les honneurs divins, mais on regarda comme un impie celui qui n'avait pas quelque image de lui dans sa maison. De nos jours encore (deux siècles après la mort de Marc-Aurèle) beaucoup de familles conservent ses statues parmi leurs dieux pénates, et il ne manque pas de gens qui prétendent qu'il leur apparaît en songe pour leur donner de bons avis et des oracles certains [1]. »

Je ne vois pas de raison de suspecter la sincérité de ces hommages. Les gens qui, sous Constantin, rendaient un culte à Marc-Aurèle n'avaient rien à attendre du pouvoir ; leur dévotion était tout à fait désintéressée, elle ne s'explique que par la foi. Pline le jeune disait à Trajan : « Vous avez divinisé votre père, non pas par vanité ni pour braver le ciel, mais parce que vous le croyez dieu [2]. » L'affirmation est formelle ; ou bien il faut accuser Pline de mensonge effronté, ou il faut admettre que Trajan croyait à la divinité de Nerva. S'il nous paraît surprenant qu'il y ait cru, c'est que nous oublions toutes les précautions qu'on avait prises pour ménager les scrupules des gens du monde au sujet de l'apothéose et le sens véritable qu'on y attachait. Il ne s'agissait pas à Rome, comme dans les provinces, de rendre un culte à l'empereur vivant : Caligula et Domitien avaient exigé qu'on les adorât, mais les bons princes se gardaient bien d'imiter leur exemple. Tant qu'ils étaient en vie, on se contentait d'adorer leur génie dont l'image était placée à côté de celle des princes divinisés ; encore les empereurs sages étaient-ils fort attentifs à ne pas permettre qu'on leur prodiguât trop cet honneur [3]. Après leur mort, le sénat leur décernait offi-

1. Capitolin, *M.-Aur.*, 18. — 2. Pline, *Paneg.*, II. — 3. Pour lui élever une statue auprès de celle des *divi*, Trajan voulait qu'on lui

ciellement l'apothéose, et leur culte se répandait dans l'univers. Les hommages que la divinité nouvelle recevait de tout le monde étaient les mêmes, mais les gens éclairés ne se faisaient pas d'elle la même idée que le vulgaire. En général, le vulgaire pensait que les Césars étaient des dieux comme les autres; il leur attribuait la même puissance, et supposait qu'elle se révélait de la même manière, par des apparitions et des songes. Les gens éclairés, au contraire, mettaient une certaine différence entre eux et les autres divinités : c'était pour eux quelque chose comme les *héros* ou demi-dieux des anciens Grecs. En somme ils ne leur accordaient pas plus de priviléges que les stoïciens n'en attribuaient à leur sage après sa mort. La philosophie du Portique enseignait que le ciel était le séjour et la récompense de ceux qui avaient bien vécu. Sénèque parle « de cette coupe empoisonnée qui a transporté Socrate de la prison dans le ciel [1] ». Il était naturel qu'on y plaçât, en même temps que les sages, les princes qui avaient gouverné honnêtement un grand pays et qui avaient su se conserver vertueux dans ces positions élevées où la vertu court tant de risques. L'apothéose pour beaucoup de gens ne voulait pas dire autre chose. Le mot *divus* dont on se servait pour désigner l'empereur divinisé n'avait pas tout à fait la même signification que *deus*. Quoique dans l'origine il n'y eût entre ces deux termes aucune différence, l'usage finit par en créer une : on se servait du premier pour faire entendre que le prince était parmi les bienheureux à qui leur vertu avait mérité le ciel. C'est le nom dont plus tard on appela les saints dans l'Église chrétienne; il devait avoir déjà parmi les

demandât la permission, et il dit lui-même qu'il l'accordait rarement (Pline, *Epist.*, x, 8 et 9, édit. Keil.) Voyez aussi *Paneg.*, 52.

1. *Epist.*, 67, 7.

païens un sens analogue. Ainsi, lorsque après la mort d'un prince le sénat lui avait accordé les honneurs divins, il pouvait bien être un dieu véritable pour le vulgaire, mais les gens éclairés le regardaient plutôt comme un saint que comme un dieu, et par ce détour les hommages qu'on lui décernait n'avaient rien de blessant pour la dignité divine. Le décret du sénat était une sorte de canonisation qui par certains côtés produisait les mêmes effets que celle que l'Église prononce après une délibération solennelle. Les amis de Marc-Aurèle, nous venons de le voir, plaçaient sa statue parmi leurs dieux pénates et rendaient un culte à sa mémoire ; c'est à peu près ainsi que Joinville établit dans la chapelle de son château un autel à saint Louis, son bon maître, « où l'on devait chanter toujours en l'honneur de lui ». Germanicus, en parlant à ses soldats, leur montre le divin Auguste s'intéressant, du haut du ciel, à la conduite de ses armées et aux destinées de son empire. Ce langage n'est pas très-différent de celui de saint Ambroise, lorsque, sur la tombe de Théodose, il affirme que le grand empereur chrétien habite le séjour de la lumière et se glorifie de fréquenter l'assemblée des saints; lorsqu'il nous fait voir Gratien qui vient le recevoir, qui l'embrasse, qui oublie sa mort cruelle en accueillant celui qui l'a si glorieusement vengée [1]. On comprend que de cette manière et avec ces restrictions les gens éclairés et religieux pouvaient accepter l'apothéose et adresser leurs prières à l'empereur divinisé, quand il avait été honnête, sans se faire trop de scrupules. Quant aux indifférents et aux incrédules, ils se mettaient encore plus à l'aise avec elle. Pline l'ancien trouve « que c'est une vieille manière de témoigner aux gens sa gratitude [2] »,

1. S. Ambr., *Orationes*, 39 : *Manet ergo in lumine Theodosius et sanctorum cœtibus gloriatur.* — 2. Pline, *Hist. nat.*, II, 7, 18.

une sorte de compliment banal qui ne tire pas à conséquence ; aussi, quoiqu'il nie l'immortalité de l'âme et qu'il doute de l'existence des dieux, il n'hésite pas à nous représenter Vespasien « le plus grand des princes qui aient jamais régné sur le monde », s'acheminant vers le ciel avec toute sa famille. Nous savons que certains philosophes adoraient Platon[1], et que le poëte Silius Italicus rendait un culte à Virgile. Virgile et Platon étaient des écrivains religieux, dont il était naturel de faire des saints du paganisme; ce qui est tout à fait surprenant, c'est de voir Lucrèce, le violent ennemi des superstitions populaires, dans son admiration pour l'incrédule Épicure, le proclamer dieu : *Deus ille fuit, deus, inclute Memmi*. Évidemment ce n'est pour lui qu'une très-violente hyperbole, destinée à faire comprendre et partager l'excès de son enthousiasme.

Il est donc vrai de dire que tous les gens qui vivaient alors sous la loi romaine, à tous les degrés de la société, ont témoigné une grande complaisance pour l'apothéose impériale, et que cette complaisance leur coûtait moins que nous ne sommes tentés de le croire. Les seules résistances sérieuses qu'elle éprouva lui vinrent des Juifs et des Chrétiens. Les Juifs avaient horreur d'adorer un homme. Ils ne permettaient pas aux légions de traverser Jérusalem avec leurs enseignes, parce qu'elles portaient l'image de l'empereur vivant et de ses prédécesseurs divinisés. Les Chrétiens n'étaient pas moins résolus. C'était d'ordinaire devant la statue du prince qu'on traînait leurs martyrs, et ils aimaient mieux mourir que de lui offrir de l'encens. « Je n'appelle pas l'empereur un dieu, disait Tertullien, parce que je ne sais pas mentir et que je ne veux pas me moquer de lui... Je n'ai qu'un maître, qui

1. Letronne, *Inscr. de l'Égypte*, II, p. 286.

l'est aussi de l'empereur; il faut l'adorer, si l'on veut qu'il soit favorable à César. Gardez-vous de croire et d'appeler un dieu celui qui ne peut rien sans l'aide de Dieu [1]. »

L'apothéose, si rudement attaquée par les Chrétiens, survécut pourtant au triomphe de Christianisme; mais en survivant, elle perdit de plus en plus sa signification ancienne. Dès le début, le culte des Césars avait un double caractère, religieux et civil; il est facile de voir, à mesure qu'on avance, que le caractère civil l'emporte. Les temples de Rome et d'Auguste cessent peu à peu d'être des sanctuaires pour devenir des lieux de réunions politiques; les prêtres des provinces ressemblent à des administrateurs ordinaires chargés des intérêts de leur pays; les flamines des cités ne sont plus que des magistrats municipaux comme les autres, et l'on ne regarde la corporation des Augustales que comme une société de négociants réunis pour défendre leurs priviléges. Dans toutes ces institutions diverses, le culte impérial n'est bientôt qu'un prétexte : on a l'air de se rassembler pour des prières et des sacrifices; en réalité, c'est pour s'occuper des affaires communes. Le caractère religieux de ce culte tendait donc tous les jours à s'effacer; il acheva de disparaître quand le Christianisme fut triomphant. Les peuples honorèrent Constantin, lorsqu'il devint le maître de l'empire, comme ils en avaient l'habitude, en lui bâtissant des temples et en célébrant des jeux en son honneur. Constantin, quoiqu'il fût chrétien, accepta ces hommages; il tint seulement à les dégager de tout mélange avec l'ancienne religion. Il conserva les jeux, dont l'habitude avait fait un besoin pour le peuple, mais en leur donnant un caractère profane. « Nous avons défendu,

1. Tertull, *Apol.*, 33 et 34.

dit-il, par une loi salutaire qu'on célébrât des rites impies, mais nous n'entendons pas interdire ces jeux qui réunissent les citoyens et entretiennent la joie publique[1]. » Il répondit aux habitants d'Hispellum, qui demandaient à lui élever un temple, qu'il y consentait « à condition que l'édifice qui devait porter son nom ne serait pas souillé par les pratiques coupables d'une superstition dangereuse[2] ». Ce n'était donc plus qu'un monument civil, une sorte d'hôtel de ville, où les décurions se réunissaient pour protester de leur dévouement au prince et signer des décrets en son honneur. C'est ainsi que le culte impérial fut tout à fait sécularisé. Du moment qu'il fut constaté que ce n'était plus qu'une manière détournée d'honorer l'autorité souveraine, le Christianisme eut moins de répugnance à le tolérer. Constantin et ses successeurs furent divinisés par un décret solennel du sénat ; ils eurent des temples et des prêtres, et il ne semble pas que ces hommages aient scandalisé les évêques ni les chrétiens rigoureux. Gratien, qui refusa le premier d'accepter les insignes du grand pontife, fut probablement aussi le premier qui ne reçut pas les honneurs divins après sa mort. L'apothéose a donc duré près d'un siècle encore après la défaite du paganisme[3].

Est-il même bien vrai de prétendre qu'elle ait tout à fait disparu avec Gratien et qu'il n'en reste plus de trace après lui ? Nous avons dit que les royautés chrétiennes qui remplacèrent l'empire essayèrent souvent de le continuer. Le Christianisme était d'ailleurs une religion amie

1. *Cod. Theod.*, XVI, 10, 17. — 2. Orelli, 5580, et Mommsen, *Analekten*. — 3. Rossi, *Inscr. christ.*, p. 338. Quand on dit que Gratien fut le premier qui ne reçut pas les honneurs de l'apothéose, on veut parler de la consécration officielle décrétée par le sénat. Mais on continua quelque temps encore, par habitude, à donner le nom de dieux aux empereurs morts.

de la discipline et de l'ordre ; il proclamait que l'autorité souveraine est une sorte d'émanation de la puissance divine, et il faisait un devoir de lui obéir. Dès le IIe siècle, son docteur le plus sévère disait : « Nous rendons à l'empereur tous les honneurs qu'il nous est permis de lui rendre et qu'il lui est utile de recevoir ; nous le regardons comme un homme, mais un homme qui vient immédiatement après Dieu : il tient de Dieu ce qu'il possède, mais il n'est inférieur qu'à lui[1]. » C'est à peu près de la même façon, on s'en souvient, que s'exprime Horace, lorsque, s'adressant à Jupiter, il lui demande de prendre César pour son lieutenant et de lui laisser gouverner le monde sous ses ordres. Quand le prince est à ce point au-dessus des hommes, il est bien près d'être en dehors d'eux ; s'il est l'objet particulier des faveurs célestes, s'il a été désigné par un décret spécial pour régner sur un peuple, s'il tient d'en haut les qualités nécessaires pour y réussir, il n'est plus possible de le confondre avec le troupeau qu'il gouverne. C'est ainsi qu'à force de grandir l'autorité souveraine et de la rapprocher du ciel, il est arrivé quelquefois aux docteurs chrétiens de s'exprimer à peu près de la même manière que les écrivains de l'ancienne Rome. Le prince, selon Pline le jeune, est pareil au plus rapide des astres : il voit tout, il entend tout, en quelque lieu qu'on l'invoque, il y fait sentir à l'instant même sa présence et son secours. « Sans doute, ajoute-t-il, c'est ainsi que le Père du monde en règle l'économie, lorsque, abaissant ses regards vers la terre, il daigne s'occuper des destinées des hommes[2]. » Cette comparaison entre le prince et Dieu se retrouve dans Bossuet, et presque avec les mêmes figures : « Considérez le prince dans son cabinet : de là partent les ordres qui font aller

1. Tertullien, *Ad Scap.*, 2. — 2. Pline, *Paneg.*, 80.

de concert les magistrats et les capitaines, les provinces et les armées. C'est l'image de Dieu, qui, assis dans son trône au plus haut des cieux, fait aller toute la nature...; les méchants ont beau se cacher, la lumière de Dieu les suit partout ; quelque matin qu'ils se lèvent, il les prévient; quelque loin qu'ils s'écartent, sa main est sur eux. Ainsi Dieu donne au prince de découvrir les trames les plus secrètes; il a des yeux et des mains partout ; les oiseaux du ciel lui rapportent ce qui se passe ; il a même reçu du ciel pour l'usage des affaires une certaine pénétration qui fait penser qu'il devine. A-t-il pénétré l'intrigue, ses longs bras vont prendre ses ennemis aux extrémités du monde; ils vont les déterrer au fond des abîmes : il n'y a pas d'asile assuré contre une telle puissance ! » Et il conclut en disant « qu'il faut obéir aux princes comme à la justice même : ils sont des dieux et participent en quelque façon à l'indépendance divine[1] ». Quand un évêque parlait ainsi, il ne faut pas s'étonner de ce qu'un courtisan osait faire ; les hommages d'un d'Antin et d'un La Feuillade avaient toutes les apparences d'un culte. Saint-Simon rapporte qu'à la dédicace de la statue de la place Vendôme on renouvela presque les fêtes du paganisme. « Le duc de Gesvres, gouverneur de Paris, à cheval, à la tête des corps de la ville, y fit les tours, les révérences et autres cérémonies tirées et imitées de la consécration des empereurs romains. Il n'y eut à la vérité ni encens, ni victimes : il fallut bien donner quelque chose au titre de roi très-chrétien. » On peut donc dire que les sociétés qui professent que le pouvoir émane de Dieu et que l'autorité est divine arrivent souvent à placer ceux qui en sont revêtus au-dessus de l'humanité et sont sur la pente de l'adoration monarchique. On n'échappe tout à fait à ce

1. Bossuet, *Polit. tirée de l'Écriture sainte*, passim.

danger que lorsqu'on ne voit dans le pouvoir qu'une simple délégation populaire. Il semble que les Césars aient voulu réunir les avantages des deux régimes. Leur autorité leur venait du peuple, ils aimaient à le proclamer pour prévenir toutes les résistances; mais ils essayèrent aussi de la rendre plus solide en lui donnant une consécration religieuse : c'est dans ce dessein qu'ils prétendirent être les mandataires de Dieu pendant leur vie et des dieux véritables après leur mort.

CHAPITRE TROISIÈME

LE SIÈCLE D'AUGUSTE.

Après avoir étudié ce qu'Auguste avait fait pour la religion romaine et ce qu'elle a fait pour lui, il nous faut chercher quel fut le succès de ses réformes religieuses et morales. Parvint-il, comme il l'espérait, à ramener ses contemporains aux anciennes mœurs et aux vieilles croyances? A-t-il vraiment rendu son siècle plus honnête et moins incrédule; et si ses exhortations ou ses ordres ont quelquefois arrêté le débordement du scepticisme et de l'immoralité, quelles furent la profondeur et la sincérité de ce changement? Les renseignements ne nous manquent pas pour répondre à ces questions; nous pouvons consulter une des plus belles et des plus riches littératures que le monde ancien nous ait laissées. Elle nous apprendra ce que pensaient, ce que croyaient alors les gens distingués et l'influence que les réformes d'Auguste exercèrent sur eux.

I

Admiration des contemporains pour les institutions d'Auguste. — Était-elle sincère? — Contradictions dans lesquelles tombent les écrivains qui les célèbrent. — Tite-Live. — Les *Odes* d'Horace. — Raisons qui font croire que les réformes d'Auguste n'ont pas eu de résultat.

On est très-frappé, quand on lit les écrivains de ce siècle, de l'admiration sans réserve qu'ils paraissent tous

éprouver pour Auguste et ses institutions. Certes, il ne manque pas de princes que la littérature de leur temps ait comblés d'éloges, mais aucun d'eux n'a eu la bonne fortune de plaire à tout le monde et d'échapper tout à fait à la critique. Quel que fût l'éclat de leur gloire ou l'étendue de leur pouvoir, ils n'ont pu entièrement fermer la bouche à leurs ennemis. Malgré le murmure de flatteries qui s'élève de tous côtés devant les pas de Louis XIV, on distingue, en prêtant l'oreille, la voix aigre et insultante des réfugiés de Hollande. Auguste est plus heureux : parmi les écrivains de son époque, nous ne lui connaissons pas de détracteur. On nous dit bien que vers la fin de son règne quelques orateurs et quelques historiens le traitèrent avec sévérité; mais leurs livres ne nous sont pas parvenus, et rien ne trouble aujourd'hui pour nous ce concert de louanges qui célèbre sa fortune et sa gloire. Non-seulement les écrivains sont unanimes à reconnaître la nécessité de ses réformes, à en vanter le mérite, à en prédire les heureux effets, mais ils se font tous honneur de le seconder; tous, qu'on leur ait ou non demandé leur concours, travaillent à les faire réussir, tous prêchent la vertu, tous chantent les dieux ; et l'on peut dire qu'Auguste compte autant de collaborateurs que nous connaissons de poëtes, d'orateurs et d'historiens sous son règne.

Cependant, dès qu'on s'approche d'un peu plus près, sous ce bel accord on découvre beaucoup de dissonances. Il se trouve que ces collaborateurs empressés de l'empereur, ces protecteurs zélés de la religion et de la morale se sont souvent démentis dans leurs livres et dans leur conduite. Ces contradictions, qu'ils ne se donnent pas la peine de dissimuler, sont choquantes; elles font peser sur les institutions qu'ils défendent un reproche grave. Les réformes d'Auguste, quand on les juge d'après leurs ou-

vrages, nous paraissent manquer entièrement de sincérité. Entreprises dans un but politique, par des gens qui ne pratiquaient pas eux-mêmes les vertus qu'ils essayaient d'imposer aux autres, elles ne pouvaient aboutir, si elles réussissaient, qu'à une sorte de mensonge général; elles n'auraient jamais établi qu'une apparence d'ordre et de discipline extérieure et ne seraient pas arrivées jusqu'aux âmes. Auguste lui-même n'avait pas assez bien vécu pour s'attribuer le droit de réformer les mœurs publiques. Sans parler des débuts sanglants de son règne, Dion nous apprend qu'au moment même où, sur la demande des sénateurs, il promulguait ses premières lois contre les adultères, il était amoureux de la femme de Mécène, la gracieuse Terentia, et « qu'il la faisait de temps en temps disputer de beauté avec Livie[1] ». Ce moraliste si rigoureux pour les autres conserva longtemps pour lui le goût des débauches secrètes. On sait que des litières fermées amenaient des femmes au Palatin, et que ce mystère n'était pas tout à fait ignoré du public, puisqu'un philosophe se glissa un jour dans une de ces litières pour venir faire des remontrances au prince libertin[2]. La plupart de ceux qui servaient les desseins d'Auguste n'étaient guère plus autorisés que lui à enseigner le respect des dieux et l'amour de la vertu. Il n'y avait pas alors de sybarite plus efféminé que ce Mécène qui se chargeait d'inspirer aux poëtes la résolution de chanter le bonheur champêtre et les charmes de l'antique simplicité. Tacite dit de Salluste: « Par son amour pour le luxe et les plaisirs, il était fort éloigné de la façon de vivre des anciens[3]; et Salluste était un des amis les plus dévoués et des conseillers les plus influents du prince qui se vantait de ranimer le goût des mœurs antiques. Dion fait remarquer qu'aucun des

1. Dion, LIV, 19. — 2. Dion, LVI, 43. — 3. Tac., *Ann.*, III, 30.

deux consuls qui donnèrent leur nom à la loi Papia Poppæa n'était marié[1]; ce qui ne les empêcha pas de décréter des peines rigoureuses contre les célibataires. Parmi les écrivains qui célébraient avec le plus d'effusion les lois morales et les institutions religieuses d'Auguste, il s'en trouvait beaucoup dont la vie avait été fort légère et que rien n'avait préparés à la mission grave dont ils se chargeaient avec un empressement si étrange. Ovide, en composant ses *Fastes*, éprouve une sorte d'étonnement naïf du sujet nouveau de ses chants. Il rappelle qu'avant de célébrer les dieux et leur culte, il avait chanté ses amours : « Qui pouvait croire, nous dit-il, que par ce chemin j'en arriverais où je suis[2]? »

Ce n'est pas qu'on doive prétendre que tous ceux qui aidèrent ainsi Auguste dans ses desseins politiques n'aient songé qu'à lui plaire et à mériter ses faveurs par leur complaisance. La plupart n'obéissaient pas à des motifs aussi bas. Comme Horace, ils avaient assisté aux guerres civiles; ils avaient vu, comme Properce et Virgile, leurs biens partagés; témoins ou victimes de ces désastres, ils en avaient encore l'âme blessée. C'est de la meilleure foi du monde qu'ils venaient en aide au prince qui leur promettait de les réparer. Ils applaudissaient de grand cœur à son entreprise et cherchaient à la seconder. Ils reconnaissaient avec lui que la paix publique ne serait assurée que par le retour aux institutions et aux croyances d'autrefois : aussi faisaient-ils de leur mieux pour célébrer les anciennes vertus; mais on sentait bien que, quel que fût leur désir de revenir au passé, il ne leur était pas toujours facile de s'arracher au présent. C'est ainsi que, chez nous, les gens qui venaient d'échapper aux dangers

1. Dion, LVI, 10. — 2. Ovide, *Fast.*, II, 8 : *Ecquis ad hæc illinc crederet esse viam?*

de la Révolution étaient forcés d'avouer, quand ils lisaient le *Génie du Christianisme*, qu'il serait fort utile que la société redevînt chrétienne et croyante ; mais, malgré la bonne envie qu'ils avaient de croire, la plupart d'entre eux ne pouvaient s'empêcher de se souvenir qu'ils avaient fréquenté les salons du XVIIIe siècle et qu'ils avaient lu Voltaire. De même, les contemporains d'Auguste étaient les fils de cette génération qui avait produit Cicéron et Lucrèce ; ils avaient admiré dans leur jeunesse le poëme de *la Nature* et le traité de *la Divination*, il ne leur était pas aisé de l'oublier. Ce qui leur était aussi bien difficile, c'était de se soustraire à ce monde séduisant et léger au milieu duquel ils vivaient et qui leur faisait un si bon accueil. De là ces incohérences qu'on remarque dans leurs doctrines et dans leur conduite, ce mélange surprenant de scepticisme et de foi, ces sévérités de principes tempérées par d'étranges complaisances dans la pratique, et ce sourire ironique qui se glisse souvent jusqu'au milieu de l'enthousiasme le plus vif.

On retrouve ces contradictions chez presque tous les écrivains de ce siècle : ceux mêmes qui semblent d'abord les plus résolus et les plus sincères n'en sont pas tout à fait exempts. Il n'y en a pas qui tienne plus à paraître le prôneur du passé et l'ennemi de son temps que Tite-Live ; à l'entendre, le principal plaisir qu'il trouve dans l'étude de l'histoire, c'est qu'elle le fait vivre loin de ses contemporains, et l'on a souvent cité le beau passage dans lequel il dit qu'en parcourant l'antiquité son âme se fait antique sans effort. Son admiration pour les vieux âges est si vive, qu'elle le fait quelquefois sortir de sa sérénité ordinaire, qu'elle le rend violent, agressif; il se fâche tout à fait contre ceux qui ne partagent pas son enthousiasme, il les maltraite, il leur adresse des défis passionnés : « Qu'on vienne maintenant se moquer des

gens qui admirent le passé ! » s'écrie-t-il, au moment où il vient d'en raconter quelque beau trait [1]. Ce qui l'impatiente surtout, c'est le scepticisme religieux de son temps. Il ne tarit pas de colère contre « cette science qui méprise les dieux [2] », et ne manque pas une occasion de faire des professions publiques de crédulité. Cette crédulité a pourtant des bornes; il lui arrive souvent, quand il raconte un miracle trop absurde, de l'atténuer et de l'arranger : malgré l'engagement qu'il a pris de tout dire et de tout croire, il hésite, il supprime les circonstances les plus extraordinaires [3], il explique les autres; il essaye de rendre l'impossible vraisemblable, ou même il laisse échapper, au milieu d'un récit merveilleux qu'il paraît faire le plus sincèrement du monde, quelque réflexion ironique qui en détruit l'effet. A propos de la naissance miraculeuse du fondateur de Rome, il dépeint avec une bonne foi apparente la rencontre que la Vestale fit du dieu Mars et comment il la rendit mère de deux jumeaux; puis il ajoute qu'au moins Rhea Silvia le raconta ainsi, « soit qu'elle le crût, soit qu'il lui parût plus convenable de prendre un dieu pour complice de sa faute [4] ». Il agit de même à propos des oracles et des prodiges de toute sorte par lesquels la volonté divine est censée se manifester aux mortels; il blâme beaucoup ceux qui les négligent ou qui s'en moquent; il ne veut pas croire que ces prodiges aient cessé de son temps : les dieux continuent à avertir l'humanité des événements qu'ils préparent, c'est

1. Tite-Live, XXVI, 22. — 2. X, 40. — 3. Voyez, par exemple, l'histoire de la louve et des deux jumeaux (I, 4). A ce propos, Niebuhr se moque gaiement des historiens qui veulent rendre les miracles plus vraisemblables en les atténuant, « comme si le tout, dit-il, ainsi que dans l'histoire de saint Denys, ne dépendait pas du premier pas ». — 4. I, 4 : ...*seu ita rata, seu quia auctor culpæ honestior erat.*

l'humanité qui ne daigne plus tenir compte des avertissements qu'elle reçoit [1]. Autrefois on les enregistrait fidèlement, et Tite-Live, qui les trouve notés dans les chroniques sacrées qu'il compulse, a grand soin de les rapporter. Mais ici encore la foi paraît l'abandonner au milieu de la route. Quand ces prodiges deviennent trop extraordinaires ou trop nombreux, il semble éprouver quelque honte à les raconter; il nous dit « qu'on les vit ou qu'on crut les voir [2] »; il fait remarquer que les peuples qui en observent le plus sont ceux qui sont d'avance disposés à tout croire [3]. Quelquefois le miracle dépasse tout à fait sa crédulité, et il insinue que c'est une invention des prêtres ou des politiques. Il veut bien admettre qu'un bœuf ait parlé, mais quand on vient lui dire que des souris ont dévoré une statue d'or, il se met en colère, il voit dans ces exagérations l'effet d'une « superstition coupable [4] », et déclare qu'on veut se moquer de nous [5]. Ces contradictions étaient inévitables : on a beau, comme Tite-Live, avoir la ferme résolution de se faire antique, on reste toujours de son temps malgré soi.

C'est ce que montre aussi, et peut-être avec plus d'évidence, l'exemple d'Horace. On a certes bien raison d'être surpris de trouver Horace parmi les défenseurs les plus zélés des institutions d'Auguste; il ne paraissait vraiment pas destiné par son caractère ou par sa conduite à jouer ce rôle. Rien ne ressemblait moins à ces Romains d'autrefois dont il allait célébrer les vertus que ce poëte indolent, amoureux de son loisir, qui avait horreur des affaires publiques et qui grondait ses amis quand ils s'occupaient « de ce que pouvaient tramer

1. XLIII, 13. — 2. III, 5; XXI, 62. — 3. XXIV, 10; XXIX, 14. — 4. XXVII, 23 : *prava religio*. — 5. XXIV, 44 : *ludibria aurium*.

contre Rome le Scythe et le Cantabre [1] ». Il est difficile d'imaginer une nature aussi peu religieuse que la sienne. La religion chez les Romains reposait sur le respect des anciens usages, et Horace se trouvait être de ces esprits qui se tournent plus volontiers vers l'avenir que vers le passé. Il osait critiquer les vieux poëtes et ne se gênait pas pour se moquer de leurs admirateurs. Tels étaient les sentiments qu'il manifestait dans ses premiers ouvrages, et l'on ne pouvait guère supposer qu'il dût un jour en changer. Par tempérament et par principe il était ennemi de ces violentes émotions qui peuvent jeter une âme aux pieds des dieux. On connaît sa devise : Il faut n'être trop frappé de rien, *nil admirari* [2]; c'est celle des gens qui veulent se mettre à l'abri de ces surprises de l'imagination qui font souvent les croyants. Aussi est-on d'abord très-étonné qu'Auguste ait paru tenir à se donner un auxiliaire si peu fait pour soutenir ses desseins. Ce qui valut cet honneur à Horace, c'est sans doute l'influence dont il jouissait sur l'opinion. Dès son début il avait attiré l'attention sur lui par ses attaques hardies. En frappant à la fois sur les vivants et les morts, en osant braver des préjugés respectés, il avait obtenu un succès d'enthousiasme et de scandale. Ce qui est plus rare, c'est qu'il avait su ne pas tromper l'attente que ce début audacieux avait fait naître; son second ouvrage avait soutenu l'effet du premier. Il s'était imposé la tâche d'introduire à Rome un genre de poésie qu'elle ne connaissait pas ; ce satirique applaudi s'était mis à écrire des odes et y avait réussi. La curiosité était donc éveillée sur lui, et l'on était sûr que rien de ce qu'il écrirait ne passerait inapercu. Si l'on voulait s'adresser aux gens éclairés, aux personnes du monde qui font l'opinion publique, leur insinuer quel-

1. Hor., *Carm.*, II, 11, 1. — 2. *Ep.* I, 6, 1.

que idée nouvelle, les préparer à quelque changement dans les lois ou les mœurs et le leur faire agréer, il était utile d'avoir Horace pour soi. Auguste le comprit ; aussi n'est-il pas douteux que le poëte n'ait été plusieurs fois sollicité de donner son appui aux réformes qu'on méditait au Palatin. Il n'y a pas de témérité à croire qu'il fait allusion à ces insistances et à la résolution qu'il avait prise d'y céder, quand il dit à sa lyre : « On nous réclame : allons, ma lyre, si jamais sous l'ombrage tu amusas mes loisirs, fais entendre des chants dignes de vivre [1]. » Dès lors Horace paraît tout à fait initié à la pensée du maître : il fait honte aux Romains de laisser les temples en ruine au moment où Auguste les relève [2] ; il vante la simplicité antique, il conseille de fuir le luxe et les dépenses insensées pendant que le pouvoir préparait ses lois somptuaires ; il prévient toutes les réformes et semble quelquefois les provoquer ; ses attaques violentes contre ces femmes sans pudeur « qui, à la table même de leur mari et devant ses yeux, se pourvoient d'amants plus jeunes [3] », ont précédé de quelques années les lois d'Auguste contre les adultères. L'empereur paraît hésiter, mais le poëte le presse de punir ces déréglements ; il demande des châtiments sévères : « A quoi sert de gémir, si l'on ne supprime la faute par des supplices [4] ? » A mesure qu'il avance, il semble s'encourager dans ce rôle de réformateur des mœurs publiques qui lui avait coûté d'abord quelque peine à prendre. Le troisième livre des *Odes* s'ouvre par un véritable traité de morale publique et privée à l'usage de ses contemporains. Les six premières pièces de ce livre ont dû être faites à la fois ; elles sont

1. *Carm.*, I, 32, 1. — 2. Mommsen, *Res gestæ divi Aug.*, p 58. — 3. *Carm.*, III, 6, 25. — 4. III, 24, 33.

écrites dans le même mètre et sous la même inspiration [1]. Le poëte y prend dès le début un ton religieux qui ne lui était pas ordinaire : c'est un « prêtre des muses » qui parle, et avant de promulguer ses oracles, il éloigne de lui les profanes : *Odi profanum vulgus et arceo*. Ces profanes sont sans doute les indifférents, les esprits légers et mondains que tant de gravité risquerait de déconcerter et qu'il faut écarter à tout prix ; puis, s'adressant aux âmes plus naïves et dont il est sûr d'être mieux écouté, il leur recommande toutes les vertus civiles et domestiques qui font le salut des États, l'amour du pays, le respect des choses sacrées, la fermeté dans la conduite, la résignation dans les souffrances, la modération dans les goûts, le courage en face de l'ennemi, l'honnêteté dans la vie intérieure. Il veut former une jeunesse active et robuste « qui sache supporter vaillamment la misère, qui poursuive de sa lance le Parthe orgueilleux, qui passe sa vie en plein air, au milieu de l'agitation des combats [2] ». Il apprend à l'âge mûr « que la force brutale se précipite elle-même, mais que, lorsqu'elle se modère et se contient, les dieux la soutiennent et la portent plus haut [3] ». Il croit que le mal dont Rome est atteinte ne vient que de la démoralisation qui s'est introduite dans les familles : « Des générations coupables ont souillé le mariage et porté le trouble dans la maison : c'est la source des fléaux qui désolent la patrie [4] ». Et à ces mœurs déréglées il oppose l'exemple de cette race énergique de soldats-paysans « qui rougit

1. Peerlekamp veut que ces six odes n'aient formé qu'un seul poëme sous le titre de *Carmen de moribus*. Cette opinion est insoutenable ; mais il n'en est pas moins sûr que le sujet de ces odes est le même et qu'elles ont été composées ensemble. Les allusions historiques contenues dans la cinquième montrent qu'elles ont dû être écrites vers 730. — 2. *Carm.*, III, 2, 1. — 3. *Carm.*, III, 4, 65. — 4. *Carm.*, III, 6, 16.

la mer du sang carthaginois [1] ». On voit que c'est tout à fait l'esprit des institutions morales et religieuses d'Auguste.

En écrivant ces belles odes qui durent être si bien accueillies du maître et de ses conseillers, Horace dut éprouver souvent quelque embarras. Il lui fallait forcer un peu sa nature pour prendre ce ton solennel. Il savait bien qu'il était plus propre à la poésie légère et gracieuse qu'à l'enthousiasme pindarique : « Sa frêle barque n'était pas faite pour braver les flots de la mer Tyrrhénienne [2] » ; et, dans les premiers temps surtout, toutes les fois qu'il abandonnait la côte tranquille pour se lancer sur la haute mer, il avait hâte de se rappeler lui-même au rivage. Il lui fallait de plus, ce qui était beaucoup plus grave, donner un démenti à ses anciennes opinions. Horace était de ceux dont j'ai parlé, que Lucrèce avait charmés dans leur jeunesse. Il avait été d'abord épicurien et ne s'en était pas caché. Dans la satire où il raconte son voyage à Brindes, il nous dit, à propos d'un miracle qu'on voulut lui faire voir dans un temple d'Egnatia, que l'école à laquelle il appartient ne croit pas que les dieux se dérangent jamais pour s'occuper des mortels [3] ; il niait donc alors la Providence, qui est le fondement de toutes les religions. Comment d'incrédule est-il devenu croyant ? Il nous l'a raconté dans ses *Odes :* c'est un coup de foudre dans un ciel serein qui suffit pour opérer ce prodige [4]. C'en fut assez, comme il le dit, « pour lui faire tourner sa voile ». Dès lors il cessa d'être un « avare et négligent adorateur des dieux », et s'empressa de renoncer « aux principes de sa folle sagesse ». Parle-t-il sérieusement ou veut-il plaisanter, c'est ce qu'il n'est pas facile de dire.

1. *Carm.*, III, 6, 34. — 2. *Carm.*, IV, 15, 3. — 3. *Sat.*, I, 5, 97. — 4. *Carm.*, I, 34.

Il est sûr qu'au moins il sourit, et que ce sourire, aperçu des gens d'esprit, les rendra moins sévères pour cette conversion inattendue. Dès lors cet ancien sceptique, qui refusait d'ajouter foi au miracle d'Egnatia, peuple de prodiges sa propre vie. A l'en croire, il a été quatre ou cinq fois sauvé de la mort par l'intervention directe des immortels. « Les dieux me protégent, s'écrie-t-il avec enthousiasme, les dieux ont souci de mon salut et récompensent ma piété [1]. » Il était bien naturel que pour reconnaître leur protection, il chantât leur louange. Ces dieux qu'il célèbre sont ceux des légendes populaires, accessibles à toutes les passions de l'humanité, qu'on irrite par des offenses, qu'on calme par des sacrifices [2]. Il les représente sous les traits que leur donnent toutes les théologies. Ils font trembler devant eux l'homme « qui n'est qu'ombre et poussière [3]; » ils se plaisent, comme Jéhovah, à relever le faible et à humilier le superbe [4]; ils aiment les modérés, les tempérants, ceux qui s'imposent des privations : « Plus quelqu'un se sera refusé à lui-même, plus les dieux lui accorderont [5]. » Ils se méfient de l'audace de l'esprit humain et lui imposent des bornes qu'il ne doit pas franchir. Ils le punissent quand il les dépasse, et ne veulent pas, eux non plus, qu'il touche trop à l'arbre de la science. Ils ont abrégé la vie humaine, qui dans les premiers temps était plus longue, parce qu'ils sont irrités de voir la navigation unir des continents que l'ordre du ciel avait séparés [6]. Que nous som-

1. *Carm.*, I, 17, 13. — 2. Il y a pourtant quelques passages chez Horace dans lesquels la Divinité suprême est dépeinte d'une façon plus relevée et plus philosophique : par exemple, *Carm.*, I, 12, 17. — 3. *Carm.*, IV, 7, 17. — 4. *Carm.*, I, 34, 13 : ... *insignem attenuat deus Obscura promens.* — 5. *Carm.*, III, 16, 21 : *Quanto quisque sibi plura negaverit, Ab dis plura feret.* — 6. *Carm.*, I, 3, 21, sq.

mes loin des chants de triomphe de Lucrèce quand il voit que rien n'échappe à la raison humaine, quand il célèbre les bornes de la nature reculées et cette victoire qui rend les dieux inutiles et élève l'humanité jusqu'au ciel ! Horace a tout à fait oublié les leçons de son maître ; sous prétexte de respecter l'ordre établi, il semble vraiment condamner l'homme à une éternelle immobilité. Le même esprit se retrouve dans ce passage d'une de ses odes les plus célèbres où il rappelle ce principe, emprunté aux religions positives, que lorsqu'une génération a commis une faute, elle en est punie dans ses descendants : « Romain, dit-il, les crimes de tes ancêtres retomberont sur ta tête innocente[1] ! » Et cette sentence lui semble très-naturelle. Ce n'était pas l'opinion de Cicéron, qui répondait avec une généreuse colère à ceux qui soutenaient le même principe : « L'admirable équité des dieux ! Quelle ville souffrirait un législateur qui, pour punir la faute du père ou de l'aïeul, frapperait le fils ou le petit-fils[2] ? »

Dans cette évolution, l'habile Horace a cherché autant qu'il le pouvait à se mettre d'accord avec lui-même, et il faut reconnaître qu'il y a souvent réussi. Au fond la morale qu'il développe dans le troisième livre des *Odes* n'est pas très-différente de celle des *Satires* et des *Épîtres*. Il s'est contenté d'ajouter aux préceptes qu'il donne une sanction divine ; quand on les dépouille de ces airs d'oracle et de cet appareil religieux dont il les a couverts, on se retrouve en présence des mêmes principes. Qu'il dise, comme dans la première satire, « qu'il faut se contenter de ce qu'on a », ou « qu'un homme doit s'estimer heureux quand Dieu lui a donné ce qui suffit[3] », la diffé-

1. *Carm.*, III, 6, 1. — 2. Cic., *De nat. deor.*, III, 38. — 3. *Carm.*, III, 16, 43.

rence est petite. Il répète dans tous ses ouvrages qu'il est bon de vivre de peu, *vivitur parvo bene;* mais tandis que, dans les *Odes*, il recommande la modération, la sobriété, la tempérance comme des vertus qui plaisent aux dieux, il nous dit simplement ailleurs qu'il faut fuir les grandes fortunes parce qu'elles donnent trop de tracas et qu'elles exposent à trop d'accidents. Nous venons de voir qu'il reproche durement aux navigateurs de transgresser la loi du ciel et de vouloir unir ce que les dieux ont séparé. Il ne les traite pas mieux dans ses autres écrits ; seulement, ce ne sont plus pour lui des sacriléges, ce sont des maniaques, des avares, des fous qui bravent la mort pour s'enrichir. Il n'était pourtant pas possible, malgré son habileté, qu'il ne restât dans ses ouvrages des contradictions que les malins pouvaient remarquer. L'éloge enthousiaste de ces vieux Romains « accoutumés à remuer la terre avec le hoyau sabin et à porter sur leurs épaules le bois coupé dans la forêt [1] », devait bien un peu surprendre chez celui qui racontait de point en point dans les *Satires* sa vie paresseuse, qui faisait savoir que toutes ses occupations consistaient, quand il n'était pas couché sur son lit de repos, à aller voir les diseurs de bonne aventure au forum et les joueurs de balle au champ de Mars. Dans l'épilogue de ses *Odes*, composé à la gloire d'Auguste et de ses institutions, il se représente, avec tous les citoyens, célébrant les louanges de l'empereur et de sa race : « Tous les jours, dit-il, parmi les dons du joyeux Bacchus, nous prierons d'abord les dieux immortels, selon les rites sacrés, avec nos femmes et nos enfants [2]. » Malheureusement nous savons qu'il n'avait ni enfant, ni femme, et l'on devine aisément dans ses confidences son peu de goût pour le mariage. Il était de ceux

1. *Carm.*, III, 6, 37. — 2. *Carm.*, IV, 15, 27

qui croyaient que l'État ne serait sauvé que si tous les citoyens se mariaient, mais qui se gardaient bien d'user eux-mêmes du remède qu'ils offraient aux autres. Il se trouve aussi quelquefois contraint, pour soutenir le rôle qu'il s'est imposé, d'énoncer des principes qui s'accordent peu avec ses opinions les plus chères. Les religions, qui s'appuient d'ordinaire sur les traditions du passé, admettent volontiers que le monde va en se gâtant et sont disposées à placer l'âge d'or à l'origine des choses. Horace accepte tout à fait cette opinion à la fin d'une grande ode religieuse, et la résume en ces traits vigoureux qui se sont gravés dans l'esprit de tous ceux qui sont mécontents de leur siècle : « Le temps dégrade tout ; nos pères, pires que leurs aïeux, ont eu des fils qui ne les valaient pas, et de nous va sortir une génération plus méchante encore [1]. » C'est une conclusion toute contraire qu'on tire de cette admirable épître à Auguste, où Horace fait profession de croire au progrès, où il soutient si nettement la supériorité des modernes sur les anciens et s'oppose avec tant d'énergie à toutes les superstitions du passé.

Telles étaient les contradictions auxquelles s'exposaient ces gens d'esprit qui se firent, comme Horace, les auxiliaires d'Auguste. Il en est peu qui aient su tout à fait y échapper. Ils étaient presque tous plus sévères et plus croyants dans leurs livres que dans leur vie. On pouvait leur dire à tous, comme le serviteur d'Horace à son maître : « Vous vantez les mœurs des Romains d'autrefois, et pourtant qu'un dieu offre de vous y ramener, vous refuserez de le suivre [2]. » Ces prôneurs de la simplicité antique vivaient au milieu du luxe de leur temps : « Engagés dans le bourbier, ils n'en pouvaient plus retirer le pied [3]. » Quand ils recommandaient de revenir aux

1. *Carm.*, III, 6, 45. — 2. *Sat.* II, 7 23. — 3. *Sat.* II 7, 27.

vertus anciennes, et de pratiquer l'antique religion, quand ils menaçaient les débauchés et les impies du sort de Titye et de Pirithoüs, ils ne voulaient sans doute s'adresser qu'à ceux qui n'avaient pas le moyen d'étudier la philosophie et à qui la religion tient lieu de sagesse. Ils pensaient, avec Tite-Live, que « pour retenir la multitude illettrée, il n'y a rien de plus efficace que la crainte des dieux[1] »; quant aux gens éclairés, on pouvait à la rigueur leur permettre de se passer de croyances précises, et il y avait pour eux des priviléges d'incrédulité. Ce raisonnement commode, qui était celui de toute la haute société de Rome, pouvait bien rassurer la conscience de ces moralistes faciles quand ils ne prenaient pas pour eux les conseils qu'ils adressaient aux autres; mais il ne pouvait pas donner à leurs paroles ces accents qui partent du cœur, qui viennent de la conviction personnelle et qui la communiquent. Leurs exhortations sans sincérité laissaient les âmes indifférentes. C'est ce qui devait rendre, à ce qu'il semble, ces réformes stériles : nées d'une nécessité politique, décrétées par ordonnance, soutenues par des gens qui n'avaient pas d'autorité pour le faire, il leur était difficile de pénétrer profondément dans cette société qu'elles prétendaient renouveler.

Cependant les contemporains parurent croire un moment qu'elles réussiraient. On a vu que le chant séculaire d'Horace est moins une prière qu'un hymne de triomphe. Vers 740, le même poëte écrivait : « L'adultère ne souille plus nos familles, les mœurs et les lois ont triomphé du vice impur. On félicite les mères d'avoir des fils qui ressemblent à leurs époux. Le châtiment ne manque pas d'atteindre la faute ». Et il ajoutait : « Qui pourrait s'effrayer du Parthe, craindre le Scythe glacé ou les sau-

1. Tite-Live, I, 19.

vages enfants de la Germanie, tant que César nous reste[1]? » Horace se trompait; ni le vice ni les barbares n'étaient vaincus : quelques années plus tard, les sauvages enfants de la Germanie faisaient perdre à Varus ses légions, et l'adultère qu'Horace croyait banni de Rome souillait le palais impérial. Des accidents cruels prouvaient à Auguste que ses lois n'avaient pas changé les mœurs publiques, comme on le lui disait et comme il était porté à le croire; il ne parvenait pas même à les faire respecter dans sa famille : sa fille et sa petite-fille donnaient l'exemple de tous les désordres. Il les frappa toutes les deux avec une rage impitoyable; il les tint tant qu'il vécut dans un exil rigoureux; il punit du bannissement ou de la mort leurs complaisants et leurs complices. Ce qui explique cette dureté, c'est que le réformateur se vengeait en même temps que le père; il punissait les coupables moins peut-être de leurs crimes que de lui avoir ôté l'illusion de croire au succès de son œuvre : si, sous ses yeux et dans sa maison, on tenait si peu de compte de ses lois, pouvait-il espérer qu'ailleurs elles seraient respectées?

Il est certain que, si l'on juge cette dernière partie du règne d'Auguste par le poëte Ovide qui semble si bien la représenter, on est tenté de croire que tous les projets de l'empereur ont misérablement échoué. Le monde que nous décrivent les *Amours* et *l'Art d'aimer* paraît bien plus futile et bien plus dépravé que celui dont Horace nous a laissé le tableau. Les mœurs y sont plus légères, le luxe y est devenu plus extravagant encore; on est plus éloigné que jamais de ces temps de Fabricius et de Cincinnatus qu'on prétendait faire renaître. Quant à la religion, qu'on espérait aussi restaurer, il suffit de lire les

1. *Carm.*, IV, 5, 21.

Métamorphoses pour voir que le sens en était tout à fait perdu. Les légendes les plus vénérables ne sont, dans les récits d'Ovide, que des histoires légères que l'on raconte en souriant. Tous les dieux y ont dépouillé leur majesté. Comment prendre au sérieux, ou ce Neptune qui s'emporte « plus qu'il ne convient à une personne bien élevée [1] », ou cette Vénus « occupée sans cesse à se parer en secret et à augmenter ses charmes par un peu d'artifice [2] », ou ce Silvain auquel on reproche « d'être toujours un peu plus jeune que son âge [3] », ou ce Jupiter dont on nous raconte toutes les équipées amoureuses, et qui se dit gaillardement, quand il va triompher d'une mortelle : « Ma femme ne le saura pas ; ou, si elle le sait, que font quelques querelles de plus ou de moins [4] ? » La génération qui s'est amusée de ces récits était peut-être plus incurablement irréligieuse que celle qui applaudissait aux emportements passionnés de Lucrèce. A s'en tenir à ces indices, on est donc tenté de croire que les efforts d'Auguste et des grands génies de ce temps n'ont guère réussi, et que cet essai pour rétablir les mœurs et les croyances anciennes a glissé sur cette société sans y laisser de trace.

1. Ovide, *Metam.*, XII, 583 : *Exercet memores plus quam civiliter iras.* — 2. *Metam.*, X, 533. — 3. *Metam.*, XIV, 639 : *Silvanusque suis semper juvenilior annis.* — 4. *Metam.*, II, 423.

II

Autre aspect du siècle d'Auguste. — Goût sérieux pour la philosophie. — Les *Épîtres* d'Horace. — Admiration sincère du passé de Rome. — Sentiment profond de la décadence. — Craintes pour l'avenir et ennui du présent. — Dispositions favorables au succès des réformes d'Auguste.

L'apparence est pourtant trompeuse : en admettant qu'Ovide soit l'image fidèle de la plus grande partie de cette société, il ne la représente pas tout entière. Ce monde est compliqué; quand on l'étudie avec soin, on y découvre des caractères opposés, des tendances qui se combattent et dont quelques-unes pouvaient servir les desseins d'Auguste.

Il est d'abord impossible de ne pas être frappé de l'importance qu'a prise alors la philosophie; elle tient une grande place dans l'éducation des jeunes gens, et si la plupart d'entre eux la négligent quand leurs études sont finies, beaucoup y reviennent dans l'âge mûr. Tant que la vie est dans sa force, on se livre aux plaisirs et aux affaires; on plaide, on déclame, on conduit des légions, on gouverne des provinces, on écrit des odes ou des élégies; quand le soir s'approche, les pensées deviennent insensiblement plus sérieuses, les grands problèmes se posent. Cet intervalle que les gens du XVIIe siècle cherchaient à mettre entre la vie et la mort et qu'ils remplissaient par la religion appartenait plutôt du temps d'Auguste à la philosophie. Properce lui-même, au milieu de son existence dissipée, annonçait que « quand l'âge des amours serait passé, et que la vieillesse aurait semé sa tête de cheveux blancs », il chanterait la nature, comme

Lucrèce, et chercherait à savoir s'il faut croire aux fables qu'on raconte sur les enfers, ou si nous n'avons plus rien à craindre au delà du bûcher. « Voilà, disait-il, quelle fin je réserve à ma vie [1]. » Quand Virgile partit pour ce voyage en Grèce pendant lequel il mourut, il disait qu'à son retour il donnerait trois ans encore à son *Énéide*, et qu'ensuite il se livrerait tout entier à la philosophie [2]. Horace, qui vécut plus longtemps que son ami, a pu exécuter ce projet que Virgile avait formé. La philosophie a occupé ses dernières années, elle remplit son œuvre de prédilection, les *Épîtres*, où l'on trouve cet accent de conviction qui manque quelquefois à ses odes officielles, quand il nous vante sa piété, ou qu'il célèbre les vertus des temps antiques. C'est précisément cette pleine sincérité qui fait le principal charme des *Épîtres*. Horace, cette fois, n'obéit qu'à lui-même; il ne cède à aucune inspiration étrangère, et l'on saisit dans son œuvre même la marche et les progrès de ce qu'on pourrait appeler sa conversion philosophique, qui ne fut pas amenée comme l'autre par un coup de tonnerre inattendu, mais par les réflexions solitaires et l'expérience de la vie. La philosophie l'avait beaucoup occupé pendant son séjour d'Athènes, et plus tard, malgré les aventures et les dissipations de sa jeunesse, il ne s'en était jamais entièrement détaché. Du temps même de Lalagé et de « la bonne Cinara », il ne partait jamais pour sa maison des champs sans emporter Platon avec Ménandre dans sa valise [3]; à Rome, sous les portiques ou dans son lit de repos, il s'étudiait lui-même et ne cessait de réfléchir aux moyens de vivre plus sage et plus heureux [4]. Il n'était alors qu'un franc épicurien de pratique et de doctrine, très-ami des

1. Prop., III, 5, 23. — 2. Donat, *Vita Virg.*, 13. — 3. *Sat.*, II, 3, 11. — 4. *Sat.*, I, 4, 133.

plaisirs faciles, fort indulgent pour lui-même et prêt à rire à tout propos des principes sévères des stoïques. Cependant, dès le second livre des *Satires*, sa morale s'élève : on n'emporte pas impunément Platon avec soi dans ses voyages, et c'est une lecture dont il reste toujours quelque chose. On remarque alors qu'il a moins de complaisance pour ses défauts [1]; le ton de ses préceptes devient plus grave, même dans les sujets et dans les moments où la gravité paraît moins nécessaire. Il ne se contente pas de se moquer des gourmands; il le prend de plus haut avec eux et leur dit : « qu'un corps appesanti par les excès de la veille fait sentir son poids même à l'âme et rabaisse vers la terre cette portion du souffle divin [2]. » A table, avec ses voisins de campagne, il ne cause pas de la fortune d'autrui ou des acteurs en renom, « mais des choses qu'il importe le plus de savoir et qu'on n'ignore pas sans dommage [3] ». Il se demande si c'est la richesse ou la vertu qui fait le bonheur, quel est le principe qui forme les amitiés, en quoi consiste le souverain bien; et ces repas qui se terminent par des entretiens si austères lui paraissent des plaisirs de dieux, *O noctes cœnæque deum !*

Le moment où Horace commence à s'occuper des *Épîtres* est important dans sa vie : c'est celui où il prend la résolution de se livrer à la philosophie sans partage. Ses amis les plus chers ont vivement combattu son dessein. Il était alors dans tout l'éclat de ses succès lyriques, et de toutes parts on lui demandait de nouvelles odes; il répondait en se comparant au gladiateur qui a reçu son congé et qui dépose ses armes à la porte du temple d'Hercule : « Je dis adieu aux vers et aux autres frivo-

1. Voyez les vérités qu'il se fait dire par Damasippe (*Sat.*, II, 3), et par Dave (*Sat.* II, 7). — 2. *Sat.*, II, 2, 77. — 3. *Sat.*, II, 6, 71.

lités ; je ne veux plus m'occuper que de l'honnête et du vrai et me mettre tout entier dans cette étude[1]. » Personne n'en a mieux senti que lui l'importance ; il croit fermement à l'efficacité de la philosophie pour guérir les maladies de l'âme. Elle a des remèdes infaillibles à tous les maux : le malheureux dont la haine ou l'amour trouble le sommeil n'a qu'à demander de bonne heure de la lumière et un livre ; en lisant les conseils des sages, en appliquant son esprit à des pensées honnêtes, il se délivrera de la haine et de l'amour[2]. « Il n'y a pas de passion si emportée qu'on n'en devienne maître, si l'on écoute les leçons de la sagesse[3]. » On comprend l'ardeur avec laquelle Horace se précipite vers une étude si utile. Ce n'est pas seulement une curiosité d'esprit qu'il veut satisfaire, c'est un besoin de perfection morale qui le tourmente. Le bonheur de ses derniers jours y est intéressé ; il y voit le port où doit se reposer sa vie, et tient à s'y abriter au plus vite ; il ne souffre pas d'en être distrait ou détourné par les autres ou par lui-même. Il s'en veut et se gronde, quand son âme éprouve en route quelque défaillance, car il a, comme les dévots, ses moments de faiblesse et de langueur qui l'impatientent et pendant lesquels il trouve qu'il ne vit « ni comme il doit ni comme il veut[4]. » Mais d'ordinaire son défaut n'est pas d'être tiède. « Si la nuit, dit-il, paraît longue à l'amant qui attend en vain sa maîtresse, le jour au mercenaire fatigué de son travail, l'année au jeune pupille sur qui pèse la dure autorité d'une marâtre, moi aussi j'accuse la lenteur de ces moments importuns qui retardent l'accomplissement de mes espérances, qui m'empêchent d'exécuter

1. *Ep.*, I, 1, 10. — 2. *Ep.*, I, 2, 35. — 3. *Ep.*, I, 1, 39. — 4. *Ep.*, I, 8, 4.

ce qui est également utile au pauvre et au riche, ce que l'enfant ni le vieillard ne négligent pas sans danger[1]. » Sa confiance dans ces belles études est telle qu'il se ferait un scrupule d'en garder pour lui seul le profit. Il propage autour de lui le goût de la philosophie. Lui, qui avait professé longtemps une sorte d'égoïsme raisonné qui le portait à fuir la réputation même, pour éviter les tracas qu'elle amène; lui, qui n'aurait pas accepté dans sa jeunesse la situation d'un chef d'école et l'honneur quelquefois embarrassant d'avoir des disciples, il n'a pas reculé vers la fin de sa vie devant les soucis d'une sorte d'enseignement philosophique ; il a eu des élèves, ou au moins de jeunes amis auxquels il apprenait l'art d'être heureux par la sagesse. Même quand il s'adresse à ce groupe de gens d'esprit, poëtes pour la plupart, qui formaient la cour du jeune Tibère, au milieu des conseils littéraires qu'il leur donne, il glisse quelques exhortations philosophiques qu'on ne lui avait pas demandées. « Grands et petits, leur dit-il, c'est l'étude qui nous convient, si nous voulons vivre chers à la patrie et à nous-mêmes[2]. » Il recommande surtout à toute cette jeunesse qui l'écoute de ne point différer à se convertir; il est pressant, convaincu, plein de fougue et de passion, quand il leur montre qu'il faut se hâter : « Pour égorger les voyageurs, les brigands se lèvent avant l'aurore, et vous, quand il s'agit de vous sauver vous-mêmes, vous ne consentez pas à vous éveiller !... Pourquoi retirez-vous avec empressement de votre œil ce qui le blesse, et, quand le mal consume votre âme, remettez-vous à plus tard le soin de la guérir ? C'est être à moitié de la tâche que d'avoir commencé : entreprenez d'être sage, mettez-vous à l'œuvre. Celui qui ajourne toujours le moment de bien

1. *Ep.*, I, 1, 20. — 2. *Ep.*, I, 3, 28

vivre ressemble à ce paysan qui attendait pour passer le fleuve que l'eau eût cessé de couler [1]. »

Cette philosophie à laquelle Horace conviait avec tant d'ardeur tous ses amis n'était plus tout à fait celle de ses premières années; d'épicurien il s'était fait éclectique. La différence entre les deux écoles est grande : il n'y en avait pas où l'on tînt plus à respecter l'enseignement du maître que dans celle d'Épicure; Horace au contraire fait profession de n'avoir point de maître et de ne jurer par la parole de personne [2]. « Je m'arrête, nous dit-il, partout où le vent me porte. » Mais il n'est pas de ces gens dont parle Cicéron, qui, poussés par le hasard de la tempête vers un système philosophique, s'y cramponnent comme à un rocher [3]. Ces abris où le vent le jette ne le gardent pas longtemps; « il n'y est, dit-il, qu'un hôte passager ». Il nous raconte que ces voyages aventureux l'ont conduit un jour jusqu'à l'école du Portique, et qu'il s'est fait pour un moment « le partisan et le défenseur rigoureux de la vertu véritable [4]. » Il ajoute à la vérité qu'il s'est empressé de se laisser retomber doucement vers la morale d'Aristippe, et pour nous bien avertir que ce n'était pas une conversion définitive, il a soin de terminer sa première épître par des railleries contre les stoïciens; mais s'il s'est alors éloigné d'eux, il leur est assurément revenu. L'influence du Portique se fait dès ce moment sentir dans ses vers; elle est surtout visible dans sa XVIe épître, où il nous donne de l'honnête homme une définition tout à fait digne de l'école de Zénon : le peuple accorde ce nom à l'homme qui respecte les décrets du sénat et les prescriptions de la loi; ce n'est pas assez pour le sage, il ne veut pas qu'on ne soit honnête que

1. *Ep.*, I, 2, 32. — 2. *Ep.*, I, 1, 14. — 3. Cic., *Acad.*, II, 3 : *Ad quamcumque sunt disciplinam quasi tempestate delati, ad eam quasi ad saxum adhærescunt.* — 4. *Ep.*, I, 1, 17.

par la crainte du châtiment, on doit l'être par amour pour la vertu[1]. Voici un peu plus loin une parole plus stoïcienne encore : « Quand de mille mesures de fèves vous en dérobez une seule, c'est le dommage qui est moindre et non le délit[2]. » Il semble donc accepter ici le principe, dont il s'est ailleurs tant moqué, que toutes les fautes sont égales. L'épître enfin se termine par un de ces beaux dialogues entre le tyran et sa victime que plus tard Épictète reproduira si volontiers, quand il voudra montrer à ses auditeurs que le sage ne dépend de personne. On n'est certes pas accoutumé à voir rapprocher le nom d'Horace de ceux d'Épictète et de Zénon ; il n'en est pas moins vrai que ce rapprochement est légitime. Celui qui s'appelait lui-même en souriant un pourceau d'Épicure a touché par moments aux doctrines du Portique, et quoiqu'on se fasse de lui d'autres idées, on peut affirmer que lorsqu'il écrivit ses derniers ouvrages, il était plus qu'à moitié stoïcien.

Beaucoup d'autres ont fait comme lui. Dans cette société qu'Ovide nous dépeint si légère, la plupart des esprits distingués, même parmi ceux qui étaient le plus engagés dans la vie mondaine, ont fini par se diriger vers la philosophie, et vers une philosophie plus sérieuse et plus élevée qu'on n'est tenté de le croire. Sans doute ce n'était pas encore tout à fait ce que voulait Auguste. La philosophie n'est pas la religion, et elle lui est même très-souvent contraire. Cependant elle arrachait les esprits à la futilité, à l'indifférence des grandes questions, et en les rendant plus graves, elle les disposait à devenir plus religieux. N'oublions pas d'ailleurs que cette philosophie

1. *Ep.*, I, 16, 52. — 2. *Ep.*, I, 16, 55. L'emploi qu'il fait ailleurs du mot *voluptas* (*Ep.*, I, 2, 55) montre bien qu'il s'était séparé de l'école d'Épicure.

à laquelle les gens du monde demandaient le repos de leurs derniers jours était en général le stoïcisme : presque toutes les sectes de ce temps, parties des directions les plus diverses, tendaient alors à se réunir dans l'école du Portique ; or cette école, nous le verrons, est celle qui a le plus favorisé la religion, elle a même fini par se confondre tout à fait avec elle, et les stoïciens un peu plus tard sont presque tous devenus des dévots. Nous voilà donc moins éloignés d'Auguste et de ses institutions que nous ne le pensions tout à l'heure.

Ce qui nous en rapproche encore davantage, c'est ce besoin que tout le monde semble alors éprouver de revenir au passé de Rome, d'en vanter les vertus, d'en recueillir les traditions, d'en raconter l'histoire. L'empereur encourageait beaucoup ces études patriotiques, mais elles remontaient plus haut que lui. Dans les derniers temps de la république, ceux qui voulaient la sauver se plaisaient à en rappeler les glorieux souvenirs. Auguste eut l'habileté de les faire servir à consolider l'empire. Les partisans du régime ancien et ceux du pouvoir nouveau se trouvaient donc d'accord pour les célébrer. C'est ainsi que le goût de l'antiquité devint une mode générale ; ceux même à qui elle convenait le moins, comme Ovide, furent forcés de la subir. D'autres l'acceptèrent volontiers, et parmi ceux qui comblaient d'éloges l'ancien temps, il y en avait beaucoup de sincères. Certes Properce n'avait pas mieux vécu qu'Ovide ; il a pris plaisir à nous dépeindre sa vie dissipée et ses amours faciles [1], ces dîners « où il trônait au milieu de femmes légères [2] », ces beaux jardins des bords du Tibre, où, sous la treille et en bonne compagnie, on buvait du vin de Lesbos dans des coupes ciselées par de

1. Prop., II, 23, 12 : *Ah! pereant, si quos janua clausa juvat!* — 2. Prop., II, 34, 57 : *Ut regnem mixtas inter conviva puellas.*

grands artistes, en regardant les barques qui descendaient et remontaient le fleuve[1]. C'étaient là ses occupations, il n'en voulut pas avoir d'autres. « Je n'ai pas de goût pour la gloire militaire, disait-il avec une aisance qui eût indigné un vieux Romain ; je ne suis pas propre à porter les armes[2]. » Cependant, quand l'âge arrive, il éprouve, lui aussi, le besoin de devenir plus grave : il songe à écrire un poëme sur les rois d'Albe[3], il commence à s'occuper de Rome et de son passé ; il forme, avant Ovide, le dessein de chanter les Fastes[4]. « Hélas ! disait-il, je sens trop combien ma voix manque de force, mais tout le souffle qui s'échappera de cette faible poitrine, je le consacre à ma patrie[5]. » Et cette lyre, qui avait paru jusque-là si efféminée, trouve quelquefois de nobles accents quand elle célèbre les humbles débuts de Rome, « ces cent pâtres dans un pré, qui étaient tout le sénat[6] », et cette louve de Mars, « la meilleure des nourrices, qui a nourri la grande ville de son lait divin » :

Optima nutricum nostris, lupa martia, rebus,
Qualia creverunt mœnia lacte tuo[7] !

Cet enthousiasme, qui a ici un air de parfaite sincérité, et qui devait être communicatif, servait les desseins de ces politiques qui, comme Auguste, voulaient ramener Rome à sa vieille religion. Quand on éprouvait tant d'admiration pour ceux qui l'avaient fidèlement pratiquée, on était porté à la respecter davantage ; on reprenait goût aux légendes antiques en les connaissant mieux, on trouvait plus de plaisir à des cérémonies dont on savait l'origine

1. Prop., I, 14, 3. — 2. Prop., I, 6, 29. — 3. Prop., III, 1. — 4. Prop., IV, 1, 69 : *Sacra diesque canam.* — 5. Prop. IV, 1, 59. — 6. Prop., IV, 1, 14. *Centum illi in prato sæpe senatus erant.* — 7. Prop., IV, 1, 55.

et l'histoire, on se sentait plus recueilli dans ces temples lorsqu'on se souvenait des grands hommes qui étaient venus y prier. Il est permis de croire que, quelque porté qu'on fût vers l'indifférence et l'incrédulité, on prenait, sans le vouloir, dans ces études de l'ancien temps, une disposition favorable à la religion ancienne.

Il y avait donc dans cette société qu'on imagine si sceptique et si futile, parmi tant de raisons d'être incrédule, quelque motif d'être croyant. Sans doute, le sentiment religieux une fois éveillé par cette admiration du passé s'y trouvait souvent en grand péril, mais il y rencontrait aussi quelques aliments qui pouvaient le fortifier et l'accroître. L'homme ne se sent jamais plus rapproché de la religion que lorsqu'il est bien convaincu de sa misère et de son impuissance; la crainte d'un danger, l'inquiétude du lendemain, la défiance de soi, l'ennui, le découragement, la tristesse, le jettent facilement dans les bras de Dieu. Ce sentiment profond de la faiblesse humaine qui nous dispose à chercher un appui hors de nous, les Romains l'avaient toujours éprouvé : nous avons vu que c'était une des causes de l'empire que la religion prit d'abord sur eux. La prospérité ne les changea pas; dans le cours de leurs victoires inouïes, ils furent rarement présomptueux; l'orgueil n'était guère chez eux qu'une attitude qu'ils aimaient à prendre pour imposer à l'étranger. En réalité ils restaient toujours réservés, prudents, ennemis des hasards et des aventures, craignant les revers jusqu'au milieu de leurs plus grands triomphes, redoutant toujours quelque coup imprévu de la Fortune, et l'adorant sous toutes ses formes pour la désarmer. En lui rendant un culte sous le nom de la Fortune du jour présent (*Fortuna hujusce diei*), ils voulaient faire entendre qu'ils savaient bien qu'un instant suffit pour renverser les desseins les mieux concertés, et que le succès

n'est pas dans la main de l'homme. La conquête du monde ne les éblouit pas autant qu'on pourrait le croire. Ils avaient sans doute le vif sentiment de la gloire de leur pays; les œuvres de leurs historiens et de leurs poëtes en sont pleines, et à partir d'Auguste il remplaça chez eux les inspirations de la liberté perdue. Mais en même temps que ce spectacle du monde entier aux genoux de Rome les remplissait d'une fierté patriotique, leur esprit sensé et positif leur représentait que s'il est beau de conquérir un si vaste empire, il est difficile de le garder. Ils écoutaient, par-dessus tous ces royaumes soumis, au delà de l'Euphrate et du Rhin, les bruits menaçants de la frontière qui les faisaient beaucoup réfléchir. Ils se disaient que pour maintenir dans le respect toutes ces nations frémissantes, il fallait une prudence et une vigueur qu'ils n'étaient pas assurés de trouver toujours chez leurs compatriotes. L'empire avait fait taire tous les désordres de la rue; était-il parvenu, comme il l'annonçait, à rendre aux âmes leur énergie, à corriger les mœurs publiques, à rétablir le respect de la discipline, le goût de la pauvreté, l'amour du pays, et toutes ces grandes qualités qui avaient donné le monde aux Romains? Les plus clairvoyants ne le croyaient pas. Sous ces belles apparences d'ordre, de sécurité, de force, ils apercevaient un affaiblissement dans les caractères qui les effrayait. Il est remarquable qu'au moment où Rome paraissait si grande, et où il semble qu'on pouvait avoir pleine confiance dans l'avenir, il soit venu à tant de bons esprits la triste pensée que la décadence commençait. Et n'oublions pas que ceux qu'obsédaient ces sombres présages n'étaient pas des mécontents qui regrettaient le gouvernement déchu; c'étaient les partisans les plus déclarés du régime nouveau. La grande histoire de Tite-Live, ce monument élevé à la gloire d'Auguste et

de Rome, s'ouvre par une préface mélancolique où les mœurs du temps sont sévèrement jugées, où l'auteur déplore la triste situation d'une société « qui ne peut plus supporter ni les maux ni les remèdes[1] ». On est fier autour de lui de cette domination immense qui embrasse le monde; il y voit, au contraire, une cause prochaine de ruine : « Ce vaste empire, dit-il, souffre de son étendue même... ses forces ne servent qu'à le détruire[2]. » Vers le même temps, le poëte Properce s'exprimait de la même façon : « Dois-je parler? disait-il; plaise au ciel que je ne sois qu'un devin menteur! mais je vois Rome, la superbe Rome, périr victime de sa prospérité[3]. » Ainsi, malgré l'éclat du règne d'Auguste, avant que Rome eût reçu aucune blessure grave, quelques esprits pénétrants avaient un sentiment vague qu'on était parvenu au faîte, et qu'il ne restait qu'à descendre. C'est le commencement de toutes ces prédictions sinistres qui deviennent dès ce moment si fréquentes chez les écrivains romains. Il faut leur rendre cette justice que les splendeurs de l'empire ne les ont pas aveuglés. Sénèque le père, Pline l'ancien, sont remplis de plaintes éternelles sur la corruption des mœurs, sur l'abaissement des caractères, sur les dangers que court la domination romaine. Lucain pense, comme Properce, « que Rome ne peut plus se supporter elle-même[4] ». Cette opinion est partagée par Tacite, et c'est de là que lui vient en partie ce ton de ferme tristesse qui donne un intérêt si saisissant à ses ouvrages. Tacite a fait même, dans ses prédictions, un pas de plus que ses devanciers; non-seulement il lui arrive de prévoir « que cet édifice qui s'est formé par huit cents ans de succès et de

1. Tite-Live, *Præfat.* — 2. *Præfat.*, et ailleurs, notamment VII, 29 : ... *in hanc magnitudinem quæ vix sustinetur.* — 3. Prop., III, 13, 59. — 4. Luc., I, 72 : *Nec se Roma ferens.*

courage » pourra s'écrouler[1], mais il devine, il annonce quels sont les ennemis qui le renverseront. Autour de lui on redoute plutôt les Parthes ; il pense qu'il faut craindre surtout les Germains : « les Parthes sont gouvernés par un roi ; ils n'ont pas l'énergie que donne aux Germains la liberté[2]. » Ne trouve-t-on pas qu'il y avait une certaine grandeur, au milieu de l'affaiblissement graduel de l'empire, à s'en rendre ainsi compte, à ne pas céder aux illusions de la vanité nationale, et, sous ces apparences extérieures de prospérité, à deviner et à suivre les progrès du mal intérieur? C'est une gloire pour cette nation sensée d'avoir possédé un sentiment si net de sa décadence. Quand on voit tant d'écrivains illustres connaître si bien la situation véritable de leur pays, prévoir avec tant de précision et si longtemps d'avance les périls qui le menacent, on se souvient de la célèbre pensée où Pascal met l'homme au-dessus de la nature qui l'écrase et qui le tue, uniquement parce qu'il sait qu'il meurt.

Ce n'en était pas moins un motif de secrètes tristesses pour beaucoup d'esprits sérieux, et ce motif n'était pas le seul. Il est aisé de voir, en étudiant ce monde de près, qu'il n'était pas toujours aussi joyeux qu'au premier abord il paraît l'être. Ces dépenses extravagantes, ces débauches insensées, ces recherches de bien-être, ces délicatesses d'élégance, ces raffinements de luxe, ces excès de tout genre auxquels entraîne une prospérité sans limites, ne sont pas seulement un danger public ; ils deviennent aussi, par moments, une intolérable fatigue, et pour ceux-mêmes qui ne peuvent plus s'en passer ils finissent par être aussi pénibles que ruineux. Lucrèce a décrit en vers admirables « cette amertume qui s'échappe de la source

1. *Hist.*, IV, 74. — 2. *Germ.*, 37 : *Regno Arsacis acrior est Germanorum libertas.*

des plaisirs, et qui, parmi les fleurs mêmes, fait notre tourment[1]. » C'est un mal qu'ont éprouvé presque toutes les sociétés qui se livrent avec trop d'ardeur aux jouissances de la vie; l'époque d'Auguste n'y a pas tout à fait échappé. Quelques grands écrivains de ce temps en ont été plus profondément atteints, mais des indices qui ne trompent guère nous prouvent que beaucoup d'autres aussi en ont souffert. Un des symptômes par lesquels le mal se découvre d'ordinaire, c'est ce besoin étrange qu'on éprouve de sortir de soi-même, de se fuir, de quitter les lieux où l'on est, ou tout au moins de se créer une vie d'imagination qui puisse distraire et reposer de la vie réelle. N'est-ce pas précisément ce que faisaient les contemporains d'Auguste lorsqu'ils prenaient tant de plaisir à ranimer les souvenirs antiques, et ne peut-on pas soupçonner que dans ce goût du passé qu'affichaient tant de personnes, il entrait beaucoup de dégoût du présent? Quand Properce rappelle le temps où Rome n'était encore qu'une colline couverte d'herbe, quand il montre les bœufs d'Évandre couchés sur les rampes du Palatin, le peuple se réunissant aux sons de la trompe, et les sénateurs couverts de peaux de bêtes délibérant dans un pré[2], les gens du monde qui lisaient ces vers devaient éprouver à peu près les mêmes impressions que les salons du XVIIIe siècle quand Rousseau venait leur vanter la vie sauvage. Ces tableaux de l'antique simplicité délassaient des gens fatigués des excès du luxe et qui voulaient à tout prix échapper à ces tristesses inexplicables que font naître dans l'âme les plaisirs eux-mêmes lorsqu'on en jouit sans contrainte et sans mesure. Quelquefois on ne se contentait pas de voyager par l'imagination; on quittait réellement sa demeure et l'on se mettait à courir le monde.

1. Lucrèce, IV, 1133. — 2. Prop., IV, 1.

Dans le siècle précédent, on ne sortait guère de chez soi que pour aller remplir des fonctions politiques ou pour faire fortune; à ce moment commencent les voyages par curiosité, par désœuvrement, par ennui. Horace a souvent reproché à ses contemporains de ne pas savoir tenir en place; c'est un défaut dont il s'accuse le premier: il se trouve « plus léger que le vent », parce qu'à Rome il regrette Tibur et qu'à Tibur il ne souhaite que Rome [1]. Mais au moins il ne quitte pas l'Italie; son ami Bullatius, pour fuir l'ennui qui le dévore, s'en va jusqu'en Grèce et dans l'Orient. Horace, en le rappelant à Rome, touche à ce malaise intérieur qui le chasse de chez lui et que ses voyages éternels ne guérissent pas. « C'est changer de climat, dit-il, et non de sentiments, que de traverser les flots; c'est se consumer sans fruit dans une activité inutile. En vain montons-nous sur des vaisseaux ou sur des chars pour courir après le bonheur. Ce bonheur que tu cherches si loin, il est ici, tu le trouveras dans la pauvre ville d'Ulubres, si ton cœur est tranquille [2]. » Sénèque aussi connaît ce mal, comme Horace. Il en décrit spirituellement les effets, il en sait et en dit la cause : c'est le mécontentement de soi-même, c'est l'agitation d'une âme qui ne peut pas trouver d'assiette fixe, *tædium, et displicentia sui, et nusquam residentis animi volutatio* [3]. Ces sentiments, nous l'avons dit, sont précisément ceux qui réveillent dans les cœurs le besoin de croyances religieuses : on voit qu'ils n'ont pas été étrangers à l'époque d'Auguste.

Ce siècle a donc plusieurs aspects différents, et le jugement qu'on porte sur lui peut changer suivant le côté d'où on le regarde. Ce qui semble au premier abord y

1. Hor., *Ep.*, I, 8, 12. — 2. Hor., *Ep.*, I, 11, 27. — 3. Sén., *De tranq. animæ,* 2, 13.

dominer, c'est le goût des plaisirs et des fêtes. On y paraît heureux de vivre [1], satisfait du présent, assuré de l'avenir; on n'est occupé qu'à jouir de cette paix qu'on doit à l'empire, on espère qu'elle durera toujours, et l'on se console de n'avoir plus de triomphes en pensant qu'on n'aura plus d'ennemis [2]. Sur cette société insouciante et joyeuse les réformes d'Auguste n'avaient pas de prise. Il n'y avait vraiment pas d'espoir qu'on pût la rendre plus austère et plus religieuse et qu'on parvînt jamais à la tirer des agréments de la vie présente, auxquels elle est si sensible, pour la ramener à l'imitation des mœurs antiques. « Nous vantons les gens d'autrefois, disait Ovide dans un moment de franchise, mais nous vivons comme ceux d'aujourd'hui [3]. » Et la plupart, sans le dire, faisaient comme lui. Ce n'est là pourtant qu'une des faces de ce siècle, et quand on l'observe de près, on en découvre d'autres. On remarque que la philosophie y compte beaucoup d'adeptes, et de toutes les philosophies, la plus sévère, le stoïcisme. A côté de ces gens indifférents et frivoles dont cette société abonde, on trouve beaucoup d'esprits sérieux qui regrettent sincèrement le passé, qui s'inquiètent de l'avenir, auxquels le présent pèse, et pour qui cette prospérité même, dont beaucoup s'enivrent, est un fardeau. Si les autres durent se montrer rebelles aux réformes d'Auguste, il est probable que ceux-là les ont accueillies plus volontiers et qu'ils se sont montrés mieux disposés à suivre la direction qu'il voulait donner à l'empire.

1. Ovide., *Ars am.*, III, 121 : *Prisca juvent alios, ego me nunc denique natum Gratulor.* — 2. Ovide, *Fast.*, I, 713 : *Dum desunt hostes, desit quoque causa triumphi.* — 3. Ovide, *Fast.*, I, 225 : *Laudamus veteres, sed nostris utimur annis.*

CHAPITRE QUATRIÈME

VIRGILE.

I

Virgile est, de tous les écrivains, celui qui a le mieux servi les desseins d'Auguste. — Premières années de Virgile. — Ses dispositions naturelles. — Influence d'Auguste sur lui. — Les *Géorgiques*.

Cette autre face du siècle d'Auguste, plus grave, plus triste, plus religieuse, se reflète surtout dans les œuvres du plus grand poëte de ce temps. Tite-Live, Properce, d'autres encore, permettent de la soupçonner ; mais celui qui la représente entièrement, c'est Virgile. Aucun écrivain n'a servi avec plus de zèle, et surtout avec plus de sincérité, les desseins d'Auguste ; aucun ne lui fut plus utile pour communiquer à ses contemporains les opinions et les sentiments qu'il voulait leur donner. Les autres, nous l'avons vu, étaient mal préparés par leur vie et leur caractère à ce rôle qu'ils s'étaient imposé ; au contraire, il semble que la nature avait fait Virgile pour le remplir. En accomplissant pour sa part l'œuvre à laquelle Auguste conviait les grands esprits de ce temps, il n'obéissait pas moins à ses instincts propres qu'aux exhortations de l'empereur.

Sa vie ne commence pour nous qu'avec les *Bucoliques ;* il avait près de trente ans quand il les écrivit. Ce

qu'il fit jusqu'à ce moment est à peu près ignoré. Il avait déjà composé des vers auxquels il semble faire allusion dans ses églogues [1], et il est probable qu'il s'était acquis un certain renom dans sa province, puisque Pollion, qui en était gouverneur, le connaissait. Il n'est guère douteux non plus qu'il n'ait toujours beaucoup aimé ces campagnes où il était né et dont il a laissé de si beaux tableaux. Il avait souvent, dans ses premières années, « pris l'ombre et le frais le long des fontaines sacrées »; il avait dormi « au murmure des abeilles bourdonnant autour de la haie de saules », il s'était éveillé « au gémissement des ramiers et des tourterelles, au chant lointain du paysan qui coupait sa vigne », et il n'oublia jamais ces impressions de son enfance. On le fit voyager dès qu'il eut grandi ; il visita Milan et Naples; il habita la superbe Rome « qui élève sa tête au-dessus des autres villes autant que le cyprès domine les humbles arbrisseaux ». Il y fréquenta des écoles célèbres où il connut toute la brillante jeunesse de ce temps ; mais les grandes villes ne lui firent pas oublier son pays. Ses souvenirs, ses affections, devaient le rappeler sans cesse « vers ces champs que le Mincius arrose de ses sinuosités flexibles », et il s'empressa d'y revenir quand son éducation fut achevée. Il s'y trouvait pendant les guerres civiles; il y serait resté peut-être sans les événements qui le forcèrent d'aller chercher des protecteurs à Rome. Ce goût qu'il avait pour les champs, ce plaisir qu'il trouvait à y vivre a dû nécessairement influer sur ses sentiments et ses habitudes. N'est-ce pas là, par exemple, qu'il a pris en partie son amour pour les choses d'autrefois? D'ordinaire on respecte le passé au village; on y cite volontiers les vieilles maximes, on y conserve les mœurs antiques. Virgile aussi

1. *Buc.*, IX, 18 et sq.

aime l'ancien temps, et quand il en parle, on sent bien que son admiration vient de son cœur et qu'elle n'a rien de commandé. Tout lui plaît dans ces souvenirs du passé ; aucun détail ne lui semble indifférent ou grossier [1]. A l'exception « de la triste fermeté du premier Brutus » qui blesse un peu cette âme tendre, il n'y veut rien effacer. Il se garde bien d'attaquer les vieux poëtes, comme son ami Horace ; il recueille pieusement leurs expressions et leurs tours de phrases, il les imite ou les copie pour se donner un air d'antiquité. La façon dont il passa ses premières années peut expliquer aussi qu'il ait été si attaché à la religion de son pays. Alors comme aujourd'hui on lui restait plus fidèle aux champs qu'à la ville ; comme elle y avait pris naissance et qu'elle n'était à l'origine qu'une façon d'interpréter les phénomènes naturels, il semble qu'on devait en garder mieux l'intelligence quand on restait en contact avec la nature, et c'est une des raisons pour lesquelles les campagnes qui avaient été son berceau furent aussi son dernier asile.

Ces premières impressions de Virgile furent profondes, et il était dans sa nature de ne les oublier jamais. Ce n'était pas une de ces âmes heureuses qui se trouvent à l'aise dans la vie, et qui, séduites chaque jour par des plaisirs nouveaux, risquent d'oublier vite les anciens souvenirs. Son existence fut en somme facile et douce, il semble n'avoir éprouvé qu'une fois un malheur sérieux : il fut chassé de ce petit champ qu'il aimait tant, et faillit perdre la vie en le défendant contre le soldat qui voulait le lui prendre. Mais ce malheur fut vite réparé, et il ne suffit pas pour expliquer cette tristesse qui ne cessa de

1. Voyez la manière dont il dépeint les divertissements rustiques des vieux Italiens (*Georg.*, II, 385). Il désigne sous le nom adouci de *versus incompti* ce qu'Horace appelle sans ménagement *horridus saturnius*.

s'accroître avec les années, à mesure que cet incident de sa jeunesse s'éloignait de lui. Il était riche : la libéralité de ses protecteurs lui avait donné à peu près 10 millions de sesterces (2 millions de francs) ; il possédait une maison à Rome, sur l'Esquilin, une villa à Nole, en Campanie, une autre en Sicile. Il était entouré d'amis dévoués. Sa gloire n'était contestée que par quelques poëtes jaloux ou quelques grammairiens médisants. Tous les gens de goût admiraient ses vers ; ils étaient enseignés de son vivant dans les écoles, et un jour qu'il entrait au théâtre le peuple se leva pour le saluer, comme il faisait à l'arrivée d'Auguste. Sa tristesse n'était donc pas de celles qui tiennent à des événements malheureux et que d'autres événements peuvent guérir. C'était une de ces maladies que l'âme apporte en naissant, et qui, n'ayant pas de cause apparente, ne peuvent guère avoir de remède. Cette mélancolie, qui donne tant de charme à ses vers, dut exercer une certaine influence sur ses sentiments et ses opinions : comme elle lui faisait trouver quelque amertume dans tous les agréments que la vie lui offrait, et qu'elle l'empêchait de se livrer tout entier aux séductions du présent, elle lui rendait les souvenirs du passé plus précieux, et le ramenait ainsi aux impressions religieuses de sa jeunesse.

Telles étaient ses dispositions lorsqu'à trente ans le succès des *Bucoliques* sembla devoir le fixer à Rome ; mais il ne paraît pas que les plaisirs de la grande ville l'aient beaucoup changé. Ses biographes nous disent qu'il ne put jamais s'habituer à y demeurer. Il s'en éloignait volontiers, non pas seulement, comme Horace, pour fuir les importuns ou les sots et s'appartenir à lui-même, mais pour jouir de la paix des champs et des beautés de la nature. Quand il était forcé de rester à Rome et de fréquenter ces illustres amis que son talent lui avait faits,

il semblait un étranger dans leurs somptueuses demeures; il y apportait des manières embarrassées et « une figure rustique ». Il ne savait pas se mettre au goût du jour. On nous dit qu'il arrangeait mal les plis de sa toge et que son soulier était toujours un peu trop grand pour son pied. Il était timide, silencieux, maladroit; il rougissait au moindre mot. Le contact de tous ces beaux esprits, de tous ces gens du monde l'a laissé le même : jusqu'à la fin il est resté « un provincial, un fils de paysans, élevé parmi les broussailles et les forêts [1] ».

Virgile n'eut donc, pour concourir à l'œuvre d'Auguste, ni à renier ses opinions, ni à faire violence à sa nature. Il trouvait en lui le germe de tous les sentiments que les réformes impériales voulaient donner ou rendre au pays. On ne peut pas affirmer pourtant que de lui-même il eût pris tout à fait la direction qu'il a suivie ou qu'il s'y fût engagé d'une manière aussi résolue. Ce qui prouve que l'amitié d'Auguste et le désir de servir sa politique ont exercé quelque influence sur lui, c'est que ses premières œuvres n'ont pas entièrement le caractère des autres : à mesure qu'il avance, le patriotisme et la religion tiennent plus de place dans ses vers. N'est-il pas naturel d'attribuer ce changement à ses relations avec le prince qui méditait de ranimer les anciennes croyances et de remplacer dans les cœurs le sentiment de la liberté par l'orgueil de la grandeur romaine? Le talent de Virgile s'est développé conformément à sa nature, mais dans ce développement naturel les inspirations de l'empereur n'ont pas été inutiles. La vie du poëte nous prouve qu'il recevait volontiers l'impulsion des autres et se dirigeait par leurs conseils; chacun de ses protecteurs, et il en

1. Macrobe (*Sat.*, v, 2, 1) l'appelle *Venetus, rusticis parentibus natus, inter silvas et frutices eductus.*

avait toujours quelqu'un, a laissé son empreinte sur l'un de ses ouvrages. C'est Pollion qui lui conseilla d'écrire ses *Bucoliques*, et il était, quand il les composa, l'ami et l'obligé de Cornelius Gallus. On ne peut malheureusement pas nier qu'il ne s'y trouve quelque trace de ces beaux esprits maniérés qui adoraient et copiaient les Alexandrins. L'œuvre ne comportait pas de souvenirs patriotiques ; les vieux Romains aimaient beaucoup la campagne, mais il n'était pas possible d'en faire des bergers comme ceux de Théocrite. La religion n'y tient aussi que fort peu de place. A l'exception de la quatrième églogue dont il sera question plus tard et dans laquelle on trouve un vrai sentiment religieux, Virgile n'y emploie ordinairement les dieux qu'à la façon dont Ovide s'en est servi, comme une machine poétique destinée à embellir le paysage. C'est ainsi que dans la dixième églogue, où il transforme en berger son ami Gallus, qui fut préfet de l'Égypte, il amène auprès de lui Apollon, Pan et Silvain, qui viennent essayer de le distraire de sa douleur. Il agira plus tard autrement avec les dieux, et il leur garde un rôle plus grand et plus honorable que de venir consoler un administrateur romain abandonné par une comédienne qu'il aimait. On sent pourtant dès les *Bucoliques* que Virgile ne s'en tiendra pas à cette poésie de bergers. Tantôt il éprouve la tentation de chanter la nature, comme Lucrèce ; tantôt il cède, en pleine pastorale, au plaisir de célébrer les guerres et les combats, et il faut qu'Apollon lui tire l'oreille pour le ramener à ses moutons. Évidemment le cadre des églogues est trop étroit pour son génie et il en sort de tous les côtés. Mécène le mit à l'aise en lui demandant d'écrire les *Géorgiques*. « Sans toi, lui disait le poëte, l'âme n'entreprend rien de grand [1]. » Virgile tendait au

1. *Georg.*, III, 42.

grand de lui-même, mais ce n'était peut-être qu'un instinct confus ; l'insistance de son illustre protecteur l'aida à reconnaître sa vocation véritable et lui donna des forces pour la suivre.

Mécène était un des ministres d'Auguste, son confident le plus intime. C'est lui, si l'on en croit Dion, qui lui inspira ses réformes [1]. Il est sûr au moins qu'il connaissait ses projets et qu'il travailla autant qu'il put à leur succès. Ce voluptueux, cet efféminé ne pouvait s'empêcher, comme le paysan Varron, de regretter amèrement la dépopulation des campagnes. Il avait vu, lui aussi, avec la plus vive peine « les pères de famille se glisser dans les villes, laissant la faux et la charrue, et ces mains qui cultivaient le froment et la vigne ne plus s'agiter que pour applaudir au théâtre et au cirque [2]. » Il savait tous les dangers qui en résultaient. La campagne donnait à l'empire de vigoureux soldats, la ville ne formait que des oisifs et des débauchés qu'il fallait nourrir. On voulait essayer de refaire ces vaillantes générations par lesquelles Rome était devenue « la merveille de l'univers ». Le patriotisme est donc au fond des *Géorgiques ;* la religion aussi : les campagnes ont toujours nourri et entretenu le sentiment religieux ; il est partout dans l'œuvre de Virgile. Le poëte n'a pas précisément pour dessein de dépeindre les délices de la vie rustique. Il la décrit comme elle est, il la montre rude et laborieuse. Aux champs autant qu'ailleurs l'humanité lui paraît misérable, souffrante (*mortales ægri, miseri*), et il nous fait des tableaux assez tristes de sa condition ; mais cette tristesse ne ressemble pas au désespoir amer de Lucrèce. Elle n'est pas de celles qui ne peuvent se consoler que par les perspectives du néant, qui trouvent un « charme divin »

1. Dion, LII, 14. — 2. Varron, *De re rust.*, II, *prol.*

à songer que les cieux sont déserts, que le monde doit périr, que l'homme disparaît tout entier, que son existence n'est qu'un point dans le vide et, qu'il n'y a dans toute la nature que la mort qui soit immortelle [1]. C'est une tristesse plus douce et qui cherche à être soulagée. Il sait que la vie est pénible, « et que les jours les plus heureux sont ceux qui disparaissent le plus vite [2] ». Il dit au laboureur que les dieux condamnent l'humanité à la peine [3]; il lui montre par une image saisissante que sa vie n'est qu'une lutte de tous les jours contre la nature: dès qu'il s'arrête de travailler, la nature triomphe de lui et l'entraîne, comme une barque qui est emportée à la dérive quand on cesse un moment de ramer [4]. Cependant il ne prêche pas la révolte contre ce pouvoir ennemi qui a fait l'existence si dure. Il veut au contraire qu'on se résigne : « Avant tout, dit-il à son laboureur, adore les dieux », *in primis venerare deos* [5]. Travailler et prier, voilà la conclusion des *Géorgiques;* mais il ne cède pas à cette inspiration religieuse qu'il écoutera seule désormais sans se retourner encore avec quelque regret vers les croyances philosophiques de sa jeunesse dont il se sépare. Comme la plupart des grands esprits de ce temps, Virgile avait commencé par être épicurien; comme eux aussi, la réflexion et le progrès des années l'amenèrent peu à peu vers des opinions différentes. La transition se marque dans les *Géorgiques.* Il y semble parfois encore hésitant et incertain [6], et lors même qu'il se décide, on sent qu'il

1. Lucrèce, III, 869 : *Mortalem vitam mors cum immortalis ademit.* — 2. *Georg.*, III, 66. — 3. *Georg.*, I, 122. — 4. *Georg.*, I, 201. — 5. *Georg.*, I, 338. — 6. C'est ainsi qu'on a signalé une certaine opposition entre les vers où il dit que les corbeaux n'ont pas une parcelle d'intelligence divine (*Georg.*, I, 416) et ceux où, à propos des abeilles, il proclame, conformément aux doctrines stoïciennes, que l'intelligence divine pénètre le monde entier et se communique aux bêtes comme aux hommes (IV, 221).

éprouve quelque embarras et quelque douleur à le faire. Il salue en vers admirables, avant de les quitter, ces doctrines épicuriennes dont il s'était épris à l'école de Siron, et le grand poëte qui les représentait avec tant d'éclat à Rome. « Celui-là, nous dit-il, est le plus heureux de tous qui peut mettre sous ses pieds les terreurs de l'avenir et les bruits de l'Achéron. » Mais tout le monde ne possède pas cette trempe de caractère qui rend insensible aux craintes de l'inexorable destin. A côté de ces penseurs énergiques, au-dessous d'eux, il y a place pour l'esprit timide qui marche dans les voies communes, qui connaît les divinités des champs, qui prie le vieux Silvain, Pan et les sœurs du Parnasse [1]. C'est le rôle qu'il prend désormais pour lui, et quoique cette destinée lui semble avoir quelque douceur et qu'il s'y résigne assez facilement, il reconnaît pourtant qu'elle est moins grande que l'autre. Il veut donc nous apprendre, dans ce passage célèbre, qu'après avoir sondé sa nature, ne la trouvant pas propre à persister dans ces doctrines violentes qui avaient d'abord séduit son imagination, il se décide à suivre la foule et à partager ses croyances, non sans jeter de loin un regard de regret et d'envie sur ces génies audacieux qui peuvent habiter sans crainte « les hauteurs sereines des sages ».

1. *Georg.*, II, 490 et sq.

II

L'*Énéide*. — En quoi elle servait les desseins d'Auguste. — L'*Énéide* est un poëme religieux. — Opinion des critiques anciens. — Sujet véritable de l'*Énéide*. — Caractère d'Énée.

Il n'y a plus de ces regrets dans l'*Énéide*. Virgile cesse dès lors de se retourner vers les opinions d'Épicure [1], il est tout entier à d'autres croyances. L'*Énéide* a bien évidemment été composée sous l'inspiration directe d'Auguste. L'empereur fut de bonne heure dans la confidence du poëte; il connut d'avance les plus beaux morceaux de son œuvre, et quand il était éloigné de Rome et qu'il ne pouvait pas les entendre lire par l'auteur, il le priait de les lui envoyer [2]. On peut en conclure que ce poëme, auquel il prenait tant d'intérêt, était entièrement conforme à sa pensée. Ovide l'appelait « votre *Énéide* », en écrivant à l'empereur [3]; ce dut être en effet le livre de prédilection d'Auguste, celui qui répondait le plus à ses intentions et qui servait le mieux ses réformes.

Tous les sentiments qu'il voulait inspirer aux Romains s'y retrouvent. C'est d'abord le patriotisme le plus vif : jamais Rome n'a été célébrée avec autant d'enthousiasme, jamais peut-être elle n'a été plus sincèrement aimée que par ce poëte, dont la famille n'était romaine que depuis

1. On s'est trompé lorsqu'on a cru trouver des traces d'épicurisme dans certains passages de l'*Énéide*. Quand Iarbas paraît douter que la foudre ait été envoyée par Jupiter (IV, 208); quand Didon affirme que les dieux restent tranquilles dans les cieux et ne s'occupent pas à troubler les amours des mortels (IV, 379), Virgile fait parler à ses personnages le langage de leurs passions, il ne songe pas à exposer ses principes philosophiques. — 2. Macrobe, *Sat.*, I, 24, 11. — 3. *Trist.*, II, 533.

quelques années. On en serait surpris si l'on ne savait pas avec quelle facilité Rome faisait accepter sa domination par les fils de ceux qu'elle avait vaincus et combien elle transformait vite en citoyens dévoués les étrangers qu'elle adoptait. L'*Énéide* devait aussi faire aimer les vertus antiques et surtout cette simplicité de mœurs qu'Auguste tenait tant à répandre. Virgile en donne le goût par les tableaux qu'il en trace. Est-il rien qui soit plus fait pour séduire que cette charmante création du vieux roi Évandre ? Elle appartient tout entière au poëte. Les traditions le représentaient comme un fort méchant homme qui avait tué son père ; il est chez Virgile le type accompli des bons princes de l'âge d'or et du siècle de Saturne. Il habite une cabane d'où l'on voit les bœufs paître dans les herbages du forum [1]. C'est le chant des oiseaux qui l'éveille le matin [2], et il n'a d'autre garde que deux gros chiens lorsqu'il va voir Énée [3]. On sait les belles et simples paroles qu'il lui adresse quand il le reçoit dans son palais rustique : Fénelon nous dit qu'il ne pouvait pas les lire sans pleurer.

Mais Virgile aida surtout Auguste dans les efforts qu'il fit pour restaurer l'ancienne religion romaine. L'*Énéide* est avant tout un poëme religieux ; on s'expose à le mal comprendre si l'on n'en est pas convaincu. Ce caractère avait beaucoup frappé les savants de l'antiquité : Virgile était pour eux ce qu'était surtout Dante pour les Italiens du xv[e] siècle, « un théologien qui n'ignore aucun dogme [4]. » On citait ses vers, on s'appuyait de son nom, quand on discutait quelque question embarrassante qui concernait les pratiques du culte ou le droit pontifical. Il avait dit, dans ses *Géorgiques*, qu'il est permis de

1. *Æn.*, VIII, 360. — 2. VIII, 456. — 3. VIII, 461. — 4. *Theologus Dantes nullius dogmatis expers.*

mener baigner les troupeaux dans les fleuves pendant les jours de fête. Varron pensait au contraire qu'on n'en avait pas le droit, parce qu'il ne faut pas déranger les Nymphes un jour de repos [1]. Entre les affirmations de Varron et celles de Virgile, les savants restaient indécis et l'autorité du poëte balançait celle du grand théologien. Nous trouvons sans doute qu'il est souvent question de la religion romaine dans l'*Énéide;* il est aisé, même aux moins instruits de ces matières, de voir que le poëte a tenu à y faire entrer le nom de tous les dieux et le tableau de toutes les cérémonies auxquelles on pouvait donner raisonnablement une origine ancienne. Mais les Romains, qui connaissaient leur religion mieux que nous, l'y retrouvaient bien plus encore. Des expressions que nous ne remarquons pas leur rappelaient à tout moment des croyances ou des usages que le temps leur avait rendus chers. Quand Virgile disait qu'on offre aux dieux quatre bœufs de choix, *eximios tauros*, ils savaient bien que c'étaient les termes mêmes du rituel qu'employait le poëte [2]. Ce gâteau fait d'un blé consacré, *furre pio*, qu'Énée donne à ses Lares [3], leur était aussi très-connu : c'était celui que les Vestales étaient tenues de préparer de leur main et dont Servius nous a laissé la recette [4]. Lorsque la belle nymphe Cymodocée, un de ces vaisseaux d'Énée que Cybèle avait changés en déesses de la mer, se présente à son ancien maître pour lui révéler les dangers qu'il court, elle le trouve ignorant ses périls et tranquillement endormi sur le navire qui le porte : « Énée, réveille-toi », lui dit-elle, *Ænea, vigila*. Ce mot, qui nous semble si simple et ne nous arrête pas, faisait souvenir les Romains d'une des plus imposantes cérémonies de leur

1. *Georg.*, I, 271 et la note de Servius. — 2. Macrobe, *Sat.*, III, 5, 6. — 3. *Æn.*, V, 745. — 4. Servius, *Bucol.*, VIII, 82.

culte national. Quand on était sur le point de commencer une guerre, le général auquel elle était confiée s'en allait dans la *Regia*, agitait les boucliers sacrés et la lance de Mars en disant : « Mars, réveille-toi », *Mars, vigila* [1]. Les remarques de ce genre sont importantes : elles nous montrent que Virgile avait devant les yeux les rites et les formules de la religion de son pays et qu'il tenait à les reproduire. Mais les commentateurs, comme c'est leur habitude, vont beaucoup plus loin. Énée est pour eux un pontife, et ils se donnent une peine infinie pour nous montrer que toutes ses actions les plus indifférentes, les plus naturelles, sont toujours conformes aux prescriptions du rituel. Au premier livre, après la tempête, les Troyens jetés sur une côte inconnue tirent de leurs vaisseaux un peu de blé avarié par la mer ; ils l'écrasent entre deux pierres et le font cuire comme ils peuvent. Il n'est pas question de levain dans le récit de Virgile ; les malheureux, que la faim presse, ne songent pas à s'en procurer. Mais Servius ne veut pas croire qu'ils s'en passent parce qu'ils n'en ont pas : ils le font volontairement, nous dit-il, parce qu'ils se souviennent que c'est ainsi que le flamine doit manger son pain [2]. Ce qui est plus plaisant encore, c'est qu'après avoir fait d'Énée un pontife, ils se trouvent entraînés à faire aussi de Didon

1. Serv., *Æn.*, VIII, 3. Cependant quelques difficiles trouvaient que Virgile s'était quelquefois trompé. On lui reprochait surtout d'avoir fait immoler par Énée un taureau à Jupiter, quand il s'arrête dans la Thrace et y fonde une ville ; or, selon Ateius Capito et Labéon, les lumières du droit pontifical, c'était presque un sacrilége. « Voilà donc, dit plaisamment un des personnages de Macrobe, voilà votre pontife qui ignore ce que savent même les sacristains ! » Mais on peut répondre, selon Macrobe, que précisément le sacrifice en question n'est pas accepté des dieux, et qu'ils forcent bientôt Énée, par des présages redoutables, à s'éloigner de ce pays. Ainsi, en supposant que la science pontificale d'Énée soit en défaut, la réputation de Virgile reste sans tache. — 2. Serv., *Æn.*, I, 179.

une prêtresse. Si l'un est le modèle accompli du *flamen*, l'autre doit l'être de la *flaminica*, quoique à vrai dire leur mariage ait été assez sommaire et qu'ils se soient passés des cérémonies sacrées de la *confarreatio*[1].

Ces exagérations ridicules n'empêchent pas qu'au fond l'opinion des commentateurs ne soit juste. Virgile est peut-être un peu moins préoccupé de la religion romaine qu'ils ne le supposaient; il est pourtant certain qu'il y songe très souvent. En réalité le but que poursuit son héros et qui lui fait braver tant de périls est entièrement religieux. Le poëte a grand soin de nous dire, dès le début de l'ouvrage, qu'Énée banni par le destin vient porter ses dieux en Italie[2]. La patrie elle-même, par la voix d'Hector, les lui a confiés pendant la nuit fatale de Troie; il doit les établir dans le séjour que le destin lui réserve. Cette ville qu'il va fonder est moins une demeure pour lui qu'un asile pour ses Pénates errants. C'est ce qu'il répète à tous ceux qui l'interrogent sur ses projets. « Je ne demande, leur dit-il, qu'un petit abri pour mes dieux », *dîs sedem exiguam rogamus*[3]. Et ce n'est pas là une manœuvre de proscrit et de suppliant, qui se fait modeste, qui ne veut pas paraître exiger beaucoup, de peur de ne rien obtenir; c'est l'expression exacte de la vérité. Virgile y est revenu plusieurs fois, et il ne l'a redit avec cette insistance que parce qu'il craignait que le succès de son œuvre ne fût compromis s'il n'en montrait pas très-nettement le dessein.

Ce dessein n'a pas toujours été bien compris : il est pourtant facile à saisir. Il suffit de réfléchir un moment pour reconnaître que le sujet de l'*Énéide* ne pouvait pas être l'arrivée en Italie et le triomphe d'une race étran-

1. Serv., *Æn.*, IV, 263. — 2. *Æn.*, 1, 6 : *inferretque deos Latio.* — 3. *Æn.*, VII, 229.

gère, mais seulement l'introduction de quelques dieux nouveaux. Le poëte tenait avant tout à composer une œuvre qui fût patriotique et nationale, et l'on ne pouvait à ce moment passer pour un patriote zélé qu'à la condition de faire l'éloge des aïeux. Ces aïeux dont on était tenu de célébrer les vertus étaient surtout les Latins et les Sabins, qui, par leur mélange, avaient formé la nation romaine. Leur nom était alors dans la bouche de tous les moralistes ; c'est chez eux qu'on allait chercher des exemples pour faire rougir les contemporains, c'est leur gloire qu'on était fier d'opposer à toutes les forfanteries des Grecs. La moindre offense qu'on se fût permise à leur égard aurait été ressentie par tout le monde comme une insulte personnelle. Pour être national et devenir populaire, un poëme devait nécessairement vanter le courage et célébrer les victoires de ces vieilles races italiques qui avaient laissé d'elles un si grand souvenir : or, par une étrange contradiction, dans ce poëme, qui se prétendait national, Virgile allait être forcé de montrer les Italiens vaincus et soumis par des étrangers ; et, pour mettre le comble à l'outrage, il se trouvait que ces étrangers étaient précisément les habitants des contrées amollies de l'Asie Mineure pour lesquels Rome ne déguisait pas son mépris. Il était d'usage qu'on ne leur épargnât aucune raillerie, et, pour être sûr d'amuser un moment la populace du forum, on n'avait qu'à se moquer d'eux. On disait de quelqu'un qu'on regardait comme le plus méchant des hommes : « C'est le dernier des Mysiens. » On ne pouvait rien imaginer au delà. C'étaient des proverbes qu'on répétait partout et que Cicéron reproduit avec complaisance, « qu'on pouvait tout se permettre sans danger sur un Carien, et qu'un Phrygien battu devenait meilleur [1] ».

1. Cic., *Pro Flacco*, 27.

Virgile a cédé lui-même une fois à ces préjugés populaires. Dans un des passages de son poëme qui semblent écrits avec le plus de verve, un Italien, après avoir fait un magnifique éloge des mœurs rudes et honnêtes de son pays, oppose à ce tableau celui des vices des Phrygiens : « Vous autres, leur dit-il, vous avez des vêtements qui brillent des couleurs du safran et de la pourpre. Les loisirs paresseux vous plaisent; vous aimez à perdre le temps à des danses. Vous portez des tuniques aux longues manches, des mitres aux bandelettes flottantes... Entendez-vous les tambours et les flûtes de la déesse de l'Ida qui vous appellent à ses fêtes? Gardez-vous de toucher aux épées, laissez le fer aux braves [1]. » Ces efféminés étaient pourtant, d'après la tradition que suivait Virgile, les conquérants du Latium et les véritables ancêtres des Romains. C'était la grande difficulté du sujet qu'il avait choisi; mais il a vu le péril, et voici comment il a su l'éviter. Il n'a pas représenté l'entreprise des Troyens comme une de ces invasions dans lesquelles un peuple entier vient s'établir sur une terre voisine, exterminant ceux qui l'occupent et fondant une nation nouvelle avec des éléments tout à fait étrangers. S'il avait fait ainsi, il aurait blessé l'opinion publique et soulevé contre lui la colère des patriotes. Il a montré au contraire ces envahisseurs absorbés par les peuples qu'ils ont vaincus, et finissant par perdre dans ce mélange leur existence et leur nom. Au XII[e] livre, Junon, forcée de consentir à la mort de Turnus, demande à Jupiter des compensations. Elle veut que le Latium reste ce qu'il est, qu'il ne perde ni sa langue, ni ses usages, et qu'il soit bien accepté d'avance que Rome ne devra sa fortune qu'au courage des Italiens [2].

1. *Æn.*, IX, 614. — 2. XII, 827 : *Sit romana potens itala virtute propago.*

Quant aux Troyens, perdus dans la masse de leurs alliés nouveaux, ils disparaîtront[1]. Troie, toute victorieuse qu'elle paraît, est destinée à périr encore, et cette fois pour ne plus renaître[2]. Il est donc entendu que l'élément phrygien doit se fondre dans l'élément latin, que ce mélange n'altérera pas la nationalité italienne, et que Rome peut continuer à faire honneur de sa grandeur et de sa gloire à ceux qu'elle aime à regarder comme ses véritables aïeux. Mais alors que sont venus faire en Italie Énée et ses compagnons, et pourquoi les destins prennent-ils tant d'intérêt à leur entreprise? Ils sont venus apporter leurs dieux. C'est là l'unique mission qu'Énée ait reçue du ciel. Il la connaît, et dans cette fusion d'où Rome doit sortir il distingue aussi nettement que s'il avait entendu les paroles de Junon quelle est sa part et celle des Italiens. Il sait que la gloire des armes appartient à Latinus et à son peuple, et se réserve seulement pour lui et les siens ce qui concerne les dieux et leur culte. C'est ce qu'il apprend à Latinus lui-même, dans ce vers qui me semble expliquer tout le dessein de l'*Énéide* :

Sacra deosque dabo; socer arma Latinus habeto[3].

Ce partage n'avait plus rien qui choquât les descendants des vieux Latins; le patriote le plus scrupuleux pouvait y souscrire sans répugnance. On reconnaissait généralement que l'Orient était le pays le plus religieux du monde. Les Romains eux-mêmes ne faisaient pas difficulté d'admettre qu'un de leurs plus anciens cultes, celui des Pénates, leur venait de là : ils le croyaient originaire

1. XII, 836 : *Subsident Teucri.* — 2. *Æn.*, XII, 828 : *occideritque sinas cum nomine Troja.* — 3. XII, 192.

de Samothrace, et quand ils passaient auprès de l'île sacrée, ils ne manquaient pas, par reconnaissance, de se faire initier à ses mystères. Au temps où Virgile écrivait, c'est encore dans ces contrées de l'Asie qu'on allait chercher d'autres croyances pour rajeunir le polythéisme épuisé. Le poëte était donc sûr d'éviter tous les reproches en n'attribuant d'autre conséquence à la victoire des Troyens que l'introduction de quelques cultes nouveaux : c'est aussi ce qu'il a fait. Dès lors il ne peut plus y avoir de doute sur le caractère véritable de son ouvrage : s'il est vrai qu'Énée n'apporte avec lui que ses dieux en Italie et qu'il n'ait d'autre dessein que de les y établir, le poëme qui chante sa pieuse entreprise ne peut être qu'un poëme religieux.

Il me semble que tout paraît s'expliquer dans ce poëme, que les difficultés disparaissent ou s'atténuent, quand on se pénètre du dessein véritable de l'auteur. Par exemple, beaucoup d'admirateurs de Virgile se sont quelquefois reproché de prendre trop d'intérêt à Turnus et de faire en secret des vœux pour lui. Il est sûr qu'au point de vue humain, sa cause paraît la plus juste. « Je vois en la personne de Turnus, dit Voltaire, un jeune prince passionnément amoureux, prêt à épouser une princesse, qui n'a point pour lui de répugnance. Il est favorisé dans sa passion par la mère de Lavinie, qui l'aime comme son fils. Les Latins et les Rutules désirent ardemment ce mariage, qui semble devoir assurer la tranquillité publique Au milieu de ces douces espérances, lorsqu'on touche au moment de tant de félicités, voici qu'un étranger, un fugitif, arrive des côtes d'Afrique. Il envoie une ambassade au roi latin pour obtenir un asile; le bon vieux roi commence par lui offrir sa fille qu'on ne lui demandait pas. De là suit une guerre cruelle... Turnus, en combattant pour sa maîtresse, est tué impitoyablement par Énée. La mère de Lavinie,

au désespoir, se donne la mort; et le faible roi latin, pendant tout ce tumulte, ne sait ni refuser ni accepter Turnus pour gendre, ni faire la guerre ni la paix. Il se retire au fond de son palais, laissant Turnus et Énée se battre pour sa fille, sûr d'avoir un gendre, quoi qu'il arrive [1]. » Pour éviter tous ces défauts, Voltaire propose un autre plan qui serait, dit-il, une source de beautés nouvelles. Dans ce poëme qu'il imagine, la situation des personnages est tout à fait changée. Le héros surtout n'a plus cette attitude déplaisante que lui a donnée Virgile : au lieu d'être le ravisseur de Lavinie, il en devient le vengeur. Ce qui est assez curieux, c'est que ces scrupules sont beaucoup plus anciens que Voltaire. On était déjà choqué, du temps de Tite-Live, qu'Énée vînt conquérir sa femme avec une armée, et cette façon de s'imposer pour gendre à Latinus par la force semblait peu délicate. On opposait au récit qui le montre aux prises avec les Latins une tradition moins brutale qui supprimait au moins le combat. Au moment où les deux armées allaient en venir aux mains, et quand les trompettes étaient sur le point de sonner, le vieux Latinus, par une inspiration soudaine, se présentait entre les combattants; il appelait à lui le chef ennemi, lui demandait son nom, l'interrogeait sur ses desseins, et, après avoir entendu ses explications, se déclarait satisfait et acceptait l'alliance qu'on venait lui offrir. « Le traité, dit Tite-Live, fut aussitôt conclu entre les deux chefs, et les deux armées se saluèrent l'une l'autre [2]. » Voilà, il faut le reconnaître, une façon très-simple de tout arranger. Par cet heureux accommodement on parvient à faire de ces contemporains sauvages de la guerre de Troie des gens qui savent vivre. Virgile connaissait assurément cette tradition, mais quoi-

1. *Essai sur le poëme épique*, 3. — 2. Tite-Live, I, 1.

qu'elle eût bonne apparence, il n'a pas cru devoir l'accepter; il n'a pas éprouvé le besoin de changer la légende ordinaire. Il n'en était pas choqué et n'y trouvait rien qui pût nuire à la considération de son héros. Quand on se souvient que l'*Énéide* est un poëme religieux, on est forcé d'avouer qu'en effet le droit est du côté d'Énée. Ce droit n'est pas tout à fait celui que sanctionnent les lois humaines, qui résulte d'une longue possession ou repose sur des titres écrits; c'est celui qui vient de la volonté divine, exprimée par la voix des devins et les réponses des oracles, appuyée sur l'autorité des prêtres. « L'Olympe m'appelle », dit quelque part Énée [1]; et il dit vrai : il arrive en Italie muni d'ordres réguliers des dieux. Cette terre, que Turnus et les Latins lui disputent sous prétexte qu'elle leur a toujours appartenu, elle lui est donnée par le ciel; il en a la preuve en bonne forme. Depuis son départ de Troie, les oracles se succèdent sans interruption pour lui apporter les ordres de la destinée; tous les dieux ne semblent occupés qu'à diriger sa course. Virgile a bien raison de dire, quand son héros commence son voyage, qu'il livre sa voile aux destins [2] : ce sont les destins qui le mènent, sans qu'il sache bien où il va; ils le conduisent vers le pays où il doit s'établir, et le remettent dans sa route toutes les fois qu'il s'en est écarté. Voilà quels sont ses titres de propriété sur le royaume et sur la fille de Latinus. Le droit humain les trouvera peut-être insuffisants, la raison pourra être blessée de voir qu'il s'en contente; mais les religions ont leur façon particulière d'entendre le droit et la justice, et elles ne sont pas fâchées de contredire la raison et de l'humilier.

C'est ce qui explique aussi que l'entreprise, étant toute religieuse, ne soit pas entièrement conduite par les

1. *Æn.*, VIII, 533 : *Ego poscor Olympo.* — 2. *Æn.*, III, 9.

moyens ordinaires. Les dieux ont choisi tout exprès celui qui en doit être le héros, et leur choix, il faut l'avouer, ne semble pas toujours le meilleur de ceux qu'on pouvait faire. Pour assurer le succès d'une guerre difficile et la mener rapidement, il fallait un homme d'action ; Énée est trop souvent un mélancolique et un contemplateur. Dans les circonstances les plus graves, la vue de quelques tableaux le jette en des rêveries sans fin, et l'on a besoin de lui rappeler que le temps presse et qu'il ne faut pas s'oublier à ces spectacles [1]. Il se trouve mêlé à des événements qui contrarient à chaque instant sa nature, et les dieux semblent lui avoir imposé comme à plaisir une tâche qui lui répugne. Cet homme qu'on précipite dans des combats furieux est un ami décidé de la paix ; ce coureur d'aventures adore le repos. A chaque pas qu'il fait dans sa course errante, il espère être arrivé au terme, il veut s'arrêter et s'établir. Il faut que les dieux le chassent sans cesse par des oracles menaçants, par des apparitions, par des maladies, et il a les larmes aux yeux quand il reprend son voyage vers cette Italie « qui fuit toujours devant lui ». Il envie le sort de tous ceux qui sont fixés et tranquilles : « Heureux le peuple dont les murailles s'élèvent ! » s'écrie-t-il en voyant qu'on bâtit Carthage [2]. « Vivez heureux ! dit-il tristement à Andromaque, vous dont la fortune est faite et le repos assuré [3] ! » Une fois même, en Sicile, il est tenté de ne pas aller plus loin, et il songe à résister ouvertement aux destinées [4]. On voit qu'il ne se résigne qu'avec la plus grande peine à devenir un héros ; une vie modeste et calme lui conviendrait mieux que toutes ces grandes aventures que le sort lui prépare. Il a reçu du ciel une mission qui lui pèse. Il la

1. VI, 37 : *Non hoc ista sibi tempus spectacula poscit.* — 2. *Æn.*, I, 437. — 3. III, 493. — 4. V, 703.

subit avec tristesse. Il travaille pour ses Pénates, auxquels il faut bien donner une demeure sûre, pour son fils qu'il ne doit pas priver de ce royaume que le destin lui promet, pour sa race qu'attend un si glorieux avenir. Sa personnalité s'efface devant ces grands intérêts; il obéit malgré ses répugnances et s'immole aux ordres du ciel. C'est à ces signes que se reconnaît le héros d'une épopée religieuse. Son peu de goût pour le rôle qu'on lui impose ne fait que mieux ressortir son obéissance. Il peut nous sembler qu'un autre que lui serait plus propre à le remplir; mais qui sait si son insuffisance même n'a pas été pour les dieux une raison de le préférer? Leur volonté est plus manifeste, leur force paraît mieux, leur triomphe leur appartient davantage, quand l'instrument dont ils se servent est moins proportionné aux résultats qu'ils en tirent. Leurs desseins, d'ailleurs, ont quelquefois de ces caprices que l'homme ne peut pas pénétrer. — N'est-ce pas à peu près ainsi que pour un janséniste convaincu la grâce procède par des chemins inconnus et qu'elle appelle qui elle veut, sans paraître se préoccuper des goûts ou des aptitudes de l'élu qu'elle a choisi?

On adresse généralement beaucoup de critiques au caractère d'Énée; il n'y en a qu'une qui me semble tout à fait méritée : il manque d'unité, il est composé d'éléments divers qui ne sont pas toujours bien fondus ensemble. Il y a d'abord chez lui le héros épique, qui fait de grands exploits et qui s'en vante, qui dit fièrement à l'ennemi qu'il vient de frapper : « Tu meurs de la main du grand Énée [1] », qui prend plaisir à lui annoncer que son cadavre sera la proie des oiseaux dévorants [2], et qui même, après la mort de Pallas, va jusqu'à préparer par représailles un sacrifice humain [3]. Tout ce côté héroïque et homérique

1. *Æn.*, x, 830. — 2. x, 557. — 3. xi, 81.

du personnage nous surprend un peu; pour devenir un foudre de guerre, il faut qu'il se fasse singulièrement violence. Nous trouvons que ces colères furieuses et ces cruelles jactances lui sont aussi peu naturelles que cet éclat extraordinaire de jeunesse et de beauté que sa mère lui communique un moment pour séduire Didon; ce sont des qualités d'emprunt, dont il se pare à l'occasion, sans pouvoir se les approprier tout à fait, et qui conviennent mal à sa figure. Il est mieux dans sa nature et nous plaît davantage quand il n'emprunte plus rien aux souvenirs d'Homère et qu'il se contente d'être ce qu'il est en réalité, le héros d'un poëme religieux. Il n'a plus alors de ces attitudes provocantes[1], de ces airs insolents, de ces violences ou de ces cruautés qui lui viennent de l'imitation d'Achille ou d'Ajax; il est modeste dans ses paroles, comme il sied à « un échappé du glaive des Grecs[2] », il sympathise aux douleurs humaines, il ne compte pas sur la fortune[3]; il sent qu'il porte le poids d'une triste destinée; le passé lui rappelle des pertes cruelles, l'avenir lui garde d'amères douleurs. Cependant ces malheurs immérités n'ébranlent pas sa résignation et ne lui arrachent jamais un cri de révolte. A chaque coup qui le frappe, il tend les bras au ciel. Il est plein de respect pour tous les dieux, même pour ceux qui le maltraitent. Jamais il ne lui arrive de se plaindre de Junon, qui le poursuit d'une haine implacable, et au moment même où elle vient de soulever les enfers contre lui, il immole en son honneur la laie blanche avec ses trente petits. Il a près de lui ses Lares, qu'il prie le matin en s'éveillant[4]. Il sait toutes les prescriptions de la loi religieuse, et même dans les circonstances les plus graves il

1. VIII, 538 : *Quas pœnas mihi, Turne, dabis!* — 2. I, 597 : *relliquias Danaum.* — 3. XII, 436. — 4. V, 745.

n'en omet aucune. Au milieu de Troie en flammes, quand il s'agit de sauver ses dieux domestiques qui vont brûler, il est pris tout à coup d'un scrupule : il songe qu'il vient de se battre, qu'il a du sang aux mains, qu'il ne lui est pas permis de toucher ses dieux avant qu'il se soit purifié dans une eau courante, et il les confie à son père [1].

Ce qui le préoccupe surtout, ce sont les oracles, les présages, les signes de toute sorte par lesquels se révèle la volonté divine. Le destin tient assurément une grande place dans Homère. Ses héros font beaucoup d'usage des devins; ceux d'entre eux qui sont condamnés à être vaincus et à périr ne l'ignorent pas et le rappellent quelquefois; mais en général ils l'oublient et se conduisent tout à fait comme s'ils n'en savaient rien. Ce fonds de fatalité semble rester chez lui obscur et lointain. Il s'en échappe par moments des reflets sinistres qui assombrissent l'action; heureusement ce ne sont que des éclairs, et sur le premier plan se développe librement l'activité des personnages livrés sans arrière-pensée à la fièvre de la vie et oubliant dans les passions du présent les menaces de l'avenir. Énée, au contraire, est tout à fait dans la main des dieux et tient toujours les yeux fixés sur cette force supérieure qui le mène. Jamais il ne fait rien de lui-même. Quand les occasions sont pressantes et qu'il importe de prendre un parti sans retard, il n'en attend pas moins un arrêt du destin bien constaté pour se décider. Il semble que lorsque Évandre lui offre l'alliance des cités étrusques, dont il a tant besoin, il devrait remercier avec effusion un hôte si obligeant et s'empresser d'accueillir ses propositions. Il s'en garde bien, et reste les yeux baissés avec le fidèle Achate, jusqu'à ce que les

1. II, 717.

dieux lui aient fait clairement savoir ce qu'il doit faire [1]. Il faut que la terre tremble, que le ciel s'enflamme, que le bruit des armes retentisse dans l'air pour qu'il accepte un secours dont il ne peut guère se passer. Mais une fois que le ciel a parlé, il n'hésite plus. Ses désirs, ses préférences, ses affections, se taisent; il se sacrifie et s'immole sans se plaindre aux ordres des dieux. C'est ce qui est surtout visible au quatrième livre. Quand on le lit avec soin, on s'aperçoit que Virgile n'a pas semblé tenir à nous dépeindre les sentiments véritables de son héros pendant ce séjour à Carthage, où Didon lui fait quelque temps oublier l'Italie et les destinées. Sans doute il ne voulait pas nous trop découvrir ses faiblesses; il hésitait à le montrer dans une situation qui ne répondît pas à sa sévérité ordinaire. Il laisse pourtant entrevoir que cet amour était plus sérieux et plus profond qu'on ne devait l'attendre d'un si grave personnage. Pour savoir ce que Didon en avait fait en quelques semaines, il suffit de se rappeler dans quel costume le trouva Mercure quand il vint par l'ordre de Jupiter le rappeler à son devoir. « Il portait un cimeterre étoilé de diamants; sur ses épaules resplendissait un manteau de pourpre, présent de Didon, qui l'avait travaillé de ses mains, mêlant des filets d'or au riche tissu [2]. » C'était déjà un prince tyrien. Cependant, au premier mot du céleste envoyé, tout l'effet qu'avaient produit sur son cœur les charmes de la reine et la beauté de Carthage s'efface : il brûle de s'en aller, *ardet abire fuga* [3]. Si cette impatience nous blesse, c'est que nous ne sommes pas assez pénétrés du dessein du poëte. Quand on y réfléchit, on trouve que la conduite d'Énée, qui serait choquante dans un poëme ordinaire, convient au héros d'une épopée religieuse. Il a pu ou-

1. VIII, 520. — 2. IV, 261. — 3. IV, 281.

blier un moment la mission divine dont il est chargé : les plus graves et les plus dévots ne sont pas toujours à l'abri de ces surprises; mais l'apparition de Mercure le rend à lui-même. En recevant les ordres de Jupiter qu'un dieu lui apporte, il est saisi d'une sorte d'ardeur de sacrifice; il abandonne Didon, comme Polyeucte, dans le feu d'une conversion nouvelle, oublie Pauline [1]. S'il se livre encore dans son cœur quelques combats secrets, ils n'ébranlent pas sa résolution et ne troublent qu'un moment la sérénité de son âme, *mens immota manet* [2]. Ce qui serait ailleurs une coupable insensibilité peut passer ici pour un détachement et un sacrifice méritoires. Ce n'est qu'en triomphant de ses goûts et de ses passions, en se résignant à s'oublier et à s'immoler qu'il peut obtenir la faveur de porter ses dieux en Italie et d'y établir leur culte. Plus la victoire qu'il remporte sur lui-même est rapide et complète, plus il est digne du choix qu'a fait de lui le destin pour exécuter ses arrêts, plus il se montre le véritable héros d'un poëme religieux.

Ses adversaires représentent plutôt les passions et les sentiments humains, et c'est peut-être pour ce motif qu'ils nous plaisent davantage. Quelle séduisante figure que ce Turnus, si sensible à l'honneur, si brave, si dévoué aux siens, qui aime tant les aventures audacieuses et se jette le premier dans la mêlée sans attendre ses soldats ! Il est le *hardi* Turnus, comme son rival est le *pieux* Énée. Ce n'est pas qu'il ne respecte aussi beaucoup les dieux : il leur fait volontiers des sacrifices et leur adresse de longues prières [3]. Sa dévotion a pourtant un air plus

1. Ce rapprochement n'a rien de forcé. Le ton d'Énée, quand il dit à Didon : « *Desine meque tuis incendere teque querelis* » (IV, 360), est tout à fait celui de Polyeucte lorsqu'il répond à Pauline : « *Vivez avec Sévère !* » (acte V, sc. 3). — 2. IV, 449. — 3. IX, 24 : *multa deos orans.*

libre que celle d'Énée; il ose parler des destins d'un ton plus léger, et s'il ne leur résiste pas ouvertement, il veut qu'on les interprète et qu'on les tourne [1]. Ce ne sont là que des irrévérences; mais Mézence, son allié, est un impie avéré, *contemptor deum*. Il déclare qu'il n'a aucun souci des dieux, qu'il les méprise et s'en moque, qu'il n'en veut pas reconnaître d'autre que son bras et le javelot qu'il va lancer. Cependant, quand on lui rapporte le corps de son fils, le premier mouvement de cet impie est de lever les bras au ciel [2]. Chateaubriand a fait remarquer que, parmi les personnages secondaires de l'*Énéide*, Mézence est le seul « qui soit fièrement dessiné ». Il est remarquable que le parti de Turnus renferme le plus grand nombre de ces figures vivantes; les compagnons d'Énée sont en général beaucoup plus ternes. Le poëte ne l'a peut-être pas fait sans dessein : il n'était pas mauvais, pour qu'on vît mieux la main des dieux dans les événements, que celle de l'homme n'y fût pas trop apparente, et la médiocrité générale des vainqueurs rendait plus éclatant le triomphe de la volonté divine.

1. IX, 135. — 2. X, 845.

III

La religion de Virgile. — Elle est un mélange d'éléments divers. — Éléments antiques. Plaisir qu'éprouve Virgile à revenir aux plus anciennes croyances. — Éléments modernes. Modifications qu'il fait subir à la mythologie d'Homère pour la rendre conforme aux idées de son temps. — Virgile semble pressentir les croyances de l'avenir. — Rapports de la religion de Virgile avec le Christianisme. — La quatrième églogue. — En quel sens on peut dire que Virgile était pour le Christianisme une sorte de précurseur.

Après avoir établi que l'œuvre de Virgile, par le choix du sujet et le caractère des personnages, était surtout religieuse, il est naturel de se demander de quelle manière il entendait la religion. Pour savoir quelles étaient ses croyances, il ne suffit pas de dire qu'il était attaché au culte de son pays; comme ce culte se composait surtout de pratiques et qu'il laissait à chacun une liberté à peu près complète pour les doctrines, il s'ensuit qu'alors la religion, sous une apparence d'uniformité, était tout à fait personnelle et pouvait changer d'un homme à l'autre.

Celle de Virgile, comme de la plupart de ses contemporains, se compose d'éléments divers qu'il emprunte à des époques et à des nations différentes. Son Olympe contient des dieux de tout âge et de tout pays. On y trouve les vieilles divinités italiques : Janus, aux deux visages; Pilumnus, l'inventeur de l'engrais; Picus, revêtu de la trabée et tenant à la main le petit bâton des augures, à côté de l'orientale Cybèle, avec sa couronne de tours, et du Grec Apollon, qui porte son arc ou sa lyre. Dans ce mélange, le passé tient d'abord une grande place. Virgile, qui aimait tant l'antiquité, devait faire une large part dans ses croyances à ces vieux mythes qui

remontaient aux premiers jours de l'humanité, et qui, plus ou moins dénaturés par l'âge, ont été jusqu'à la fin le fond des religions antiques. Il revient même volontiers jusqu'à ces temps regrettés de Varron où les dieux n'avaient encore ni temples ni statues, où on les honorait sous la forme d'une lance plantée en terre, d'une pierre arrosée d'huile, d'un bel arbre qui se dressait au milieu de la sainte horreur des bois. Les souvenirs de cette époque primitive se retrouvent quelquefois dans l'*Énéide*, à côté de peintures empruntées à des âges plus récents. Le Tibre, quand il apparaît à Énée, ressemble tout à fait à un dieu grec. « Il se drape dans un long vêtement qui l'enveloppe de ses replis azurés, et sa tête est ombragée d'une couronne de roseaux[1] »; mais en même temps, selon l'ancienne coutume italienne, on lui a consacré un chêne, auquel on attache les dépouilles des ennemis vaincus[2]. Faunus, qui possède sa statue dans le palais de Latinus[3], est adoré beaucoup plus simplement dans les plaines de Laurente : les matelots qu'il a sauvés des flots viennent suspendre leurs vêtements aux branches d'un olivier sauvage qu'on honore en son nom[4]. On sait déjà construire aux dieux des temples superbes, avec des bas-reliefs et des toits dorés[5]; mais on se réunit aussi pour les prier dans des forêts sombres qu'enferme de toute part une ceinture de hautes collines couvertes de noirs sapins[6]. Il est rare pourtant que Virgile remonte si haut; le plus souvent il se contente de reproduire le merveilleux de l'*Iliade* et de l'*Odyssée;* c'est à cette antiquité moyenne qu'il s'arrête d'ordinaire. Il ne lui était pas possible de faire autrement, quand il l'aurait voulu. Non-seulement comme poëte il trouvait un grand avan-

1. VIII, 32. — 2. X, 423. — 3. VII, 187. — 4. XII, 766. — 5. VI, 13. — 6. VIII, 597.

tage à modeler ses dieux sur ceux d'Homère, à les faire agir et parler comme eux, mais ses lecteurs n'en auraient pas facilement accepté d'autres. Ceux-là s'étaient depuis longtemps imposés à l'imagination de tout le monde. Les mythologies des peuples les plus différents avaient subi à la longue l'influence de celle des Grecs, et à peu près toutes, après plus ou moins de résistance, s'étaient rapprochées autant que possible de cet admirable idéal. La poésie avait produit alors quelques-uns des effets qu'on obtient aujourd'hui avec des confessions de foi et des symboles : grâce à elle, au milieu de cette liberté et de cette variété infinie de croyances, une sorte d'accord s'était enfin établi. Les dieux d'Homère étaient devenus les types sur lesquels l'imagination façonnait tous les autres, et à Rome surtout on n'était presque plus capable de concevoir autrement la divinité. Ainsi, quand l'admiration n'aurait pas fait un plaisir à Virgile de suivre les traces de son grand devancier, l'opinion générale lui en faisait une nécessité.

Si la religion de l'*Énéide* paraît être au fond celle des poëmes homériques, ces croyances anciennes y sont pourtant fort rajeunies. Virgile emprunte beaucoup au passé, mais il doit aussi beaucoup au présent. Comme il prétendait laisser une œuvre vivante, et non une imitation artificielle des épopées d'Homère, il était bien forcé d'accommoder toute cette antiquité aux idées de son époque. Quand on trouve que la mythologie est chez lui moins animée, moins pleine de charme et d'intérêt que dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*, on n'accuse ordinairement que l'infériorité de son génie; il faut tenir compte aussi de la différence des temps. Les progrès mêmes qu'avait accomplis la raison humaine pendant tant de siècles de réflexions, d'études, de recherches, tournaient souvent contre lui. Depuis qu'on se faisait une idée plus haute de

la divinité et qu'on la séparait davantage de l'homme, il était devenu plus difficile de les mêler ensemble dans les mêmes aventures. Aussi, chez Virgile, les dieux n'interviennent-ils pas dans les événements d'une manière aussi aisée que chez Homère. On dirait qu'ils cherchent à fuir la pleine lumière et qu'ils veulent toujours se dérober sous le nuage qui défend mieux leur dignité. Dans la dernière et décisive bataille qui se livre autour de Laurente, le poëte paraît occupé à les ramener sans cesse sur le théâtre du combat. Il le fait quelquefois d'une façon peu adroite [1], et dans tous les cas il ne parvient jamais à les y retenir longtemps. La manière dont il nous raconte leur intervention est en général sèche et courte. « A ce moment, dit-il, la divine sœur de Turnus avertit son frère de venir au secours de Lausus [2]. » Et ailleurs : « La divine Vénus écarta d'Énée les traits de son ennemi [3]. » Ou encore : « Par l'ordre de Jupiter, Mézence se précipite sur les Troyens [4]. » Voilà tout, et ce n'est guère si l'on se souvient des mêlées homériques et de la large part qu'y prennent les dieux. Lorsque la scène passe de la terre au ciel, c'est aussi pour y rester très-peu de temps. Au plus fort de la lutte, le poëte semble vouloir nous arracher à ce champ de bataille couvert de morts, et reposer nos yeux par un spectacle différent. « Les dieux, dit-il, réunis dans le palais de Jupiter, ont pitié de tant de colère inutile et plaignent les maux dont les mortels sont affligés. D'un côté Vénus, de l'autre Junon, regardent le combat [5]. » Il n'ajoute plus rien, et nous revenons aussitôt sur la terre. On trouvera

1. Heyne (*Excurs.* 3, *ad libr.* IX) fait remarquer que l'intervention des dieux est amenée très-souvent par les mots *interea* ou *forte*. — 2. X, 439. — 3. X, 331. — 4. X, 689. — 5. X, 758. De même, la grande scène dans laquelle Jupiter tient dans sa balance les destinées de Turnus et d'Énée est esquissée en trois vers (XII, 725).

peut-être que ce n'était vraiment pas la peine de nous faire entreprendre un aussi long voyage pour nous en ramener sitôt. Ce sont là des défauts choquants; mais il serait injuste de les rejeter entièrement sur le poëte. Ce n'est pas seulement parce que le génie de Virgile est moins riche que son merveilleux est plus pauvre, qu'il a moins d'abondance et de variété, c'est aussi parce que ses contemporains, devenus plus scrupuleux, répugnaient à rapprocher à tout propos les dieux et les hommes et à les commettre si souvent dans des actions communes.

Ce fut un grand embarras pour le poëte. Les exigences de son temps étaient telles qu'il ne pouvait ni s'écarter entièrement du merveilleux d'Homère, ni le garder tout à fait : c'est ainsi qu'il fut amené à le changer souvent. Il lui a fait subir une foule de modifications de détail qui finissent par en altérer l'ensemble. Il l'a changé surtout pour le rendre plus moral, plus grave, plus conforme à l'idée que ses contemporains se faisaient de la dignité divine. Virgile était de ceux qui pensaient, comme Pindare, « qu'il ne faut rien dire des dieux qui ne soit beau ». Après nous avoir raconté, d'après les traditions, que Triton, jaloux de Misène, qui jouait trop bien de la conque, se débarrassa de son rival en le plongeant dans les flots, il s'empresse d'ajouter qu'il lui est difficile de croire à ce récit[1]. Quand il songe aux causes frivoles qui poussent Junon à poursuivre de sa colère un homme aussi pieux qu'Énée, il ne peut retenir un cri de surprise : *Tantæne animis cœlestibus iræ*[2]*!* Ce ne sont que des réserves timides; d'autres, autour de lui, allaient bien plus loin. Cicéron avait déjà énergiquement attaqué ces fables absurdes « qui représentent les dieux enflammés de colère, passionnés jusqu'à la fureur; qui dépeignent leurs démê-

1. VI, 173 : *si credere dignum est*. — 2. I, 11.

lés, leurs combats, leurs blessures; qui racontent leurs haines, leurs dissensions, leur naissance, leur mort; qui nous les montrent gémissant et se lamentant, jetés dans les fers, plongés sans réserve dans toutes sortes de voluptés, entretenant avec le genre humain des commerces impudiques, d'où sortent des mortels engendrés par un immortel[1]. » Au fond, c'est du merveilleux d'Homère que Cicéron se plaignait si durement, et nous venons de voir que Virgile, qui n'écrivait pas pour quelques sages, mais pour le grand nombre, n'y pouvait pas renoncer. Il lui fallait bien accepter des dieux et des déesses qui se mettent en colère, puisque c'est la colère de Junon qui amène les principaux incidents de ce poëme; il ne lui était pas possible non plus de dissimuler tout à fait « les commerces impudiques » des déesses avec les humains, puisque son héros est précisément le fruit d'un de ces amours; il a pourtant fait de son mieux pour sauver les apparences. Il s'interdit de raconter au sujet des dieux toutes ces histoires légères qu'Ovide recueillera plus tard si volontiers. Il tient à leur donner autant qu'il peut une attitude qui inspire le respect. Vénus elle-même est dépeinte sous les traits les plus chastes et les plus délicats. Une seule fois on nous la montre employant ses armes ordinaires de coquetterie et de séduction; mais, comme c'est son mari qu'elle veut séduire, la morale la plus rigoureuse n'a pas le droit de se plaindre. Dans tout le reste du poëme elle ne paraît plus être la déesse de l'amour : c'est une mère qui tremble pour son fils, et ce sentiment, qui l'occupe tout entière, la relève et la purifie. Ce fils est le grave, le pieux Énée; il semble qu'elle ne voudrait pas avoir à rougir devant lui, et, par un raffinement de délicatesse, quand elle lui apparaît sur

1. *De nat. deor.*, I, 16.

le rivage de l'Afrique, c'est sous les traits de la chaste Diane. Jupiter aussi a reçu de Virgile un maintien plus digne, une autorité plus respectée. Il n'est plus question dans l'*Énéide* de ces soulèvements qui mettent sa puissance en péril. Il est devenu tout à fait le dieu des dieux, celui en qui les autres doivent finir par s'absorber et qui profite tous les jours des progrès que fait le monothéisme. Il est vrai qu'il justifie son pouvoir par le soin qu'il prend des affaires du monde. Du haut du ciel il regarde la mer couverte de voiles, la vaste étendue des terres, les rivages et les peuples [1]; mais ce n'est pas seulement pour se donner une sorte de distraction par le spectacle de l'activité humaine : il veut remplir avec conscience son rôle de surveillant, et le poëte nous parle des graves soucis qui l'agitent pendant qu'il contemple l'univers [2]. Il est aussi fort occupé à rappeler aux dieux qui les oublient les devoirs de la divinité, et tient surtout à ne pas laisser l'homme, qu'il sait très-entreprenant, empiéter sur elle [3]. Il a, comme le Jupiter grec, son conseil, qu'il réunit dans les circonstances importantes; mais ce conseil ne ressemble pas tout à fait à ces assemblées d'Homère bruyantes, populeuses, démocratiques, où se trouvent tous les dieux, grands et petits : « Aucun des fleuves n'y manquait, nous dit-on, aucune des nymphes qui habitent les belles forêts, ou les sources des rivières, ou les plaines verdoyantes [4]. » Virgile n'y admet que les grands dieux; il ne les fait pas délibérer après boire, usage dangereux qui peut entraîner beaucoup d'abus; il les représente gravement assis, comme des sénateurs dans la curie.

1. I, 223. — 2. I, 227. — 3. Voyez surtout sa colère quand il apprend qu'Esculape a rappelé Hippolyte à la vie (VII, 770), et le refus qu'il fait d'accorder l'immortalité aux vaisseaux d'Énée (IX, 95). — 4. *Iliade*, XX, 8.

Jupiter leur parle avec une dignité toute romaine ; puis, quand il a fini et qu'il s'est levé de son trône d'or, les dieux l'entourent et le reconduisent, comme on fait pour les magistrats et les grands citoyens de Rome [1]. Ces changements de détail peuvent sembler parfois sans importance ; il est bon pourtant de les signaler : ce sont autant de concessions que le poëte fait à l'esprit de son temps. Ils nous montrent qu'il n'a pas voulu s'en isoler, et de quelle manière il a introduit les idées, les opinions, les scrupules de ses contemporains jusque dans ces peintures et ces récits, dont le fond lui vient du vieil Homère.

Si Virgile n'avait fait que mêler ensemble, dans ses conceptions religieuses, l'antique et le moderne, le présent et le passé, il ne se distinguerait guère des gens de son époque. C'était en effet de ce mélange d'éléments anciens et nouveaux que se composait alors la religion de tout le monde. Mais il a de plus semblé pressentir par moments les croyances de l'avenir. Sa poésie paraît avoir quelquefois des accents chrétiens ; il lui arrive d'exprimer des sentiments qui, sans être tout à fait étrangers au paganisme, lui sont moins ordinaires, et l'on trouve dans son poëme une couleur générale qui n'est pas tout à fait celle des autres œuvres inspirées par les religions antiques. Il a horreur de la guerre, quoiqu'il l'ait beaucoup chantée, et condamne sévèrement « la criminelle folie des combats [2] ». Dans un poëme destiné à célébrer les rois fils des dieux, il trouve moyen de parler avec émotion des faibles et des humbles [3]. Il est plein de tendresse pour les malheureux et les opprimés ; il compatit aux douleurs humaines [4]. Son héros si triste, si résigné, si méfiant de ses forces, si prêt à tous les sacri-

1. x, 117. — 2. vii, 461 : *scelerata insania belli.* — 3. Voyez surtout viii, 407 — 4. i, 462 : *Sunt lacrymæ rerum!*

fices, si obéissant aux volontés du ciel, a déjà quelques traits d'un héros chrétien. A côté de toutes les petitesses des dieux du paganisme qu'il n'a pu corriger tout à fait, quoiqu'il les ait fort atténuées, on est surpris de l'idée élevée qu'il se fait parfois de la divinité. Il la regarde comme la dernière ressource du malheureux qu'on outrage. A ces esprits violents qui méprisent l'humanité et qui n'ont pas peur de la force, il rappelle qu'il y a des dieux et qu'ils n'oublient pas la vertu ni le crime [1]. Il les montre accordant à ceux qui viennent de faire une bonne action la meilleure et la plus pure des récompenses, la joie de l'âme, la satisfaction du bien accompli [2]. C'est à eux d'abord qu'on s'adresse, quand on est atteint de quelque peine intérieure ; on va dans leurs temples demander son pardon au pied des autels [3]. En leur présence, on est humble et respectueux : « Jetez seulement les yeux sur nous, leur dit-on, et si vous trouvez que notre piété le mérite, accordez-nous votre secours [4]. » S'ils refusent, on se résigne. Même quand leur colère tombe sur un honnête homme, lorsqu'elle frappe et perd une nation innocente, on ne murmure pas : « Les dieux l'ont voulu [5] ! » et l'on se soumet sans révolte à leur volonté.

On comprend que ces beaux passages aient frappé les Chrétiens qui les lisaient. En retrouvant dans l'*Énéide* des sentiments qui leur étaient si familiers, ils ont dû avoir de bonne heure la pensée et le désir de s'approprier Virgile ; la quatrième églogue parut leur en accorder le droit. Il est inutile de rentrer dans tous les débats dont elle a été le prétexte et qui sont vidés aujourd'hui. Il suffit de rappeler qu'elle chante la naissance d'un enfant

1. I, 542. — 2. IX, 253. — 3. IV, 56. — 4. II, 690. — 5. II, 428 : *Dis aliter visum!* et aussi III, 2.

miraculeux qui doit ramener l'âge d'or sur la terre. Comme cet enfant n'est pas très-clairement désigné, et que la critique n'a pas pu se mettre d'accord pour savoir qui c'était[1], les Chrétiens se persuadèrent que Virgile avait voulu annoncer la naissance du Christ. Un esprit prévenu pouvait aisément le croire. Ces belles peintures et ces grandes promesses que prodigue le poëte, cette émotion de la nature, ces tressaillements de la terre et des cieux qui saluent le divin enfant, ce bonheur prédit à l'humanité dès qu'il sera descendu des hauteurs du ciel, ce renouvellement et pour ainsi dire cette renaissance du vieux monde qui reprend avec lui sa jeunesse et recommence ses premières années, semblent convenir tout

1. On admet généralement aujourd'hui que c'est Asinius Gallus, le fils de Pollion. Cette opinion s'appuie sur le témoignage d'Asconius Pedianus, qui vivait sous Tibère, c'est-à-dire très-près du poëte. Il disait, probablement dans son livre intitulé *Contra obtrectatores Virgilii*, qu'il tenait de Gallus lui-même que cette églogue avait été composée en son honneur (Servius, *Buc.*, IV, 11). Ce témoignage est assurément très-important; il n'en faut pourtant pas tirer plus qu'il ne contient. Il n'est pas douteux que Gallus n'ait affirmé à Asconius qu'il était question de lui dans l'églogue de Virgile, mais il n'est pas aussi certain qu'il ne mentît pas en l'affirmant. Ce personnage vaniteux, si étrangement jaloux de la gloire de sa famille qu'il avait composé un très-méchant livre rempli de mensonges intitulé : *Sur la comparaison de Cicéron et de son père*, était regardé comme un candidat à l'empire : Auguste disait qu'il le souhaitait sans le mériter. On comprend qu'il ne lui fût pas inutile, pour appuyer ses prétentions, de faire croire qu'il était cet enfant miraculeux, prédit par Virgile, qui devait gouverner le monde et lui donner la paix et le bonheur. L'affirmation de Gallus était donc intéressée, et il y a bien des raisons de douter qu'elle fût vraie. Pollion n'a jamais été qu'au second rang, quoiqu'il ait toujours aspiré au premier. Sa situation, quelque brillante qu'elle fût, ne permettait pas de prévoir pour son fils de si grandes destinées. Virgile annonce qu'il gouvernera le monde, *reget orbem* (17); ces mots me semblent dépasser l'autorité d'un consul. Il y avait quelque témérité à parler ainsi, en présence des triumvirs, du fils d'un de leurs lieutenants. Ce qui me frappe plus encore, c'est qu'en annonçant à Pollion la naissance de cet enfant de miracle, il lui dit toujours qu'il naîtra sous son consulat, que le bonheur du

à fait au Sauveur, et un croyant convaincu ne pouvait les appliquer qu'à lui. « A quel autre, dit saint Augustin, un homme pourrait-il adresser ces mots : Sous tes auspices les dernières traces de notre crime s'effaceront, et la terre sera délivrée de ses perpétuelles alarmes[1] ? » Dans les détails même et le style de l'églogue, les Chrétiens croyaient parfois retrouver les expressions symboliques de leur langue religieuse : ces images de troupeau et de pasteur qui leur étaient si familières, le souvenir de cette ancienne faute dont il faut effacer la trace, la mention de la mort du serpent, qui leur rappelait leurs livres sacrés, achevaient de les convaincre que c'était bien du

monde commencera sous ses auspices, *te duce, te consul* pourquoi ne laisse-t-il jamais entendre que ce sera son fils ? Il est assurément plus glorieux d'être le père d'un enfant qui doit régner sur le monde que d'être seulement une date dans sa vie, et l'on ne comprend pas que, voulant complimenter Pollion, il ait volontairement dissimulé ce qui devait lui faire le plus d'honneur. L'opinion qui veut qu'il soit question de l'enfant d'Octave et de Scribonia paraît d'abord plus plausible. Octave avait épousé Scribonia au commencement de l'année 714 (Dion, XLIV, 16) ; on pensait qu'elle serait mère vers la fin de cette année. Virgile aurait donc voulu célébrer d'avance l'enfant de son bienfaiteur, et il ne serait pas étonnant qu'il l'eût appelé fils des dieux, *deûm soboles*, puisque, dans une églogue composée l'année précédente, il avait déifié son père : *namque erit ille mihi semper deus*. Cependant on fait à cette opinion des objections graves. La plus importante, c'est que Virgile semble parler d'un enfant qui est déjà né (8). On ajoute que, s'il voulait parler réellement d'un enfant qui doit naître plus tard, il faudrait lui supposer une grande confiance dans les heureux destins d'Auguste pour supposer si résolûment qu'il aurait un garçon. On sait que ce héros qui devait ramener l'âge d'or fut une fille ; et quelle fille ! Peut-être ce contre-temps, qui était presque comique, empêcha-t-il Virgile de s'expliquer dans la suite. On peut penser qu'il laissa volontairement planer quelques doutes sur une prophétie qui s'était si mal accomplie. C'est ce qui permit à Gallus de s'attribuer le bénéfice de cette grande destinée et aux Chrétiens de prétendre que le poëte avait voulu annoncer la naissance du Christ. Dans tous les cas, comme on le voit, la question reste assez douteuse.

1. *Epist.*, 258.

Christ que le poëte avait voulu parler. On racontait qu'au plus fort de la persécution de Dèce, trois païens du midi de l'Italie furent convertis en lisant Virgile et qu'ils vinrent s'offrir au martyre[1]. Dans son discours aux Pères du concile de Nicée, Constantin n'hésita pas à s'appuyer sur la quatrième églogue et à en traduire la plus grande partie pour établir la divinité du Christ. L'opinion qui faisait de Virgile un voyant et un apôtre reçut ainsi une sorte de consécration solennelle. Elle n'a guère été contestée au moyen âge. Il était d'usage alors, dans certains pays, que le jour de Noël on réunît dans la nef de l'église tous les prophètes qui avaient annoncé la venue du Christ et qu'on les invitât l'un après l'autre à venir répéter leurs prédictions devant le peuple. Après Moïse, Isaïe, David et les autres personnages de l'ancienne loi, on appelait Virgile : « Allons, lui disait-on, prophète des gentils, viens rendre témoignage au Christ[2]. » Aussitôt Virgile s'avançait « orné de riches vêtements, sous les traits d'un jeune homme[3] », et il prononçait ces mots, qui ne sont qu'une variante légère d'un des vers de son églogue : « Une race nouvelle descend du ciel sur la terre[4]. »

Assurément cette opinion, prise à la lettre, est fausse. Le Christ n'est pas né en 714, sous le consulat de Pollion, il est né une quarantaine d'années plus tard : l'erreur

1. Tillemont, *Hist. eccles.*, III, 331. On sait aussi que Dante raconte que Stace a été converti par la lecture de la quatrième églogue. Le poëte de la *Thébaïde*, rencontrant Virgile dans le purgatoire, le remercie de lui avoir fait connaître la vérité et le salue en lui disant : *Per te poeta fui, per te Cristiano.*

2. Vates, Maro, gentilium,
Da Christo testimonium ! (Du Cange, III, 255.)

3. *Virgilius juvenali in habitu, bene ornatus...*

4. Ecce polo demissa solo nova progenies est.
Comparez *Bucol.*, IV, 7.

serait inexcusable chez un prophète. Heyne fait remarquer aussi qu'à l'exception de quelques passages, les origines et l'inspiration de l'églogue de Virgile sont tout à fait païennes. Ce qu'il chante n'est après tout que le vieil âge d'or des légendes, les fleurs et les fruits qui naissent sans culture, les chênes qui distillent le miel, le raisin qui pend aux buissons, les troupeaux qui rapportent d'eux-mêmes au berger leurs mamelles pleines, etc. Ces images sont bien connues; elles viennent des poëtes grecs et non des livres saints. Il y a pourtant un côté par lequel la quatrième églogue peut être rattachée à l'histoire du Christianisme : elle nous révèle un certain état des âmes qui n'a pas été inutile à ses rapides progrès. C'était une opinion accréditée alors que le monde épuisé touchait à une grande crise, et qu'une révolution se préparait qui lui rendrait la jeunesse. On ne sait où cette idée avait pris naissance, mais elle s'était bientôt répandue partout. Les sages de l'antiquité avaient coutume de partager la vie de l'univers en un certain nombre d'époques, et pensaient qu'après ces époques écoulées le cycle entier recommençait; or, à ce moment, les prêtres, les devins, les philosophes, séparés sur les autres questions, s'accordaient à croire qu'on était arrivé au terme d'une de ces longues périodes, et que le renouvellement était proche. Pendant que les disciples de Pythagore et de Platon établissaient que, la grande année étant finie, les astres allaient tous se retrouver dans la position qu'ils occupaient à l'origine des choses [1], les haruspices étrusques lisaient dans le ciel que le dixième et dernier siècle venait de commencer [2], et les orphiques prédisaient l'avénement prochain du règne de Saturne, c'est-à-dire le retour de l'âge d'or [3]. Les oracles sibyllins s'étaient imprégnés de

1. Serv., *Bucol.*, IV, 4. — 2. Censorinus, *De die nat.*, 17. — 3. Serv.. *Bucol.*, IV, 10.

ces opinions et les avaient répandues dans le peuple. Ils jouissaient alors d'une grande vogue. Ceux que Tarquin avait achetés de la sibylle de Cumes et que Rome consulta si pieusement pendant tant de siècles, n'existaient plus : ils avaient péri sous Sylla, dans l'incendie du Capitole. On en avait fait chercher d'autres dans les villes de l'Italie méridionale, de la Grèce et de l'Asie pour les placer dans le Capitole nouveau[1]. Cette recherche contribua sans doute à les mettre en crédit; il en arriva de tout l'Orient, où ils étaient fort nombreux, et jusqu'au moment où Auguste les fit poursuivre et jeter au feu, Rome en fut inondée. Ainsi, de quelque côté qu'on prêtât l'oreille, on n'entendait alors que la voix des devins ou des sages qui annonçait l'approche des temps nouveaux. Ces prédictions s'adressaient à des malheureux qui venaient de traverser les guerres civiles, qui avaient assisté aux proscriptions et qui éprouvaient le besoin de se consoler des misères de la vie réelle par ces tableaux chimériques des prospérités de l'avenir; elles ne pouvaient manquer d'être avidement accueillies. Il régnait alors partout une sorte de fermentation, d'attente inquiète et d'espérance sans limite. « Toutes les créatures soupirent, disait saint Paul, et sont comme dans le travail de l'enfantement [2]. » Le principal intérêt des vers de Virgile est de nous garder quelque souvenir de cette disposition des âmes. Il est d'autant plus important de la connaître que le Christianisme en a profité : les philosophes, les haruspices, les Chaldéens, travaillaient pour lui à leur insu; toutes ces prophéties qui enflammaient les imaginations malades lui préparaient des disciples. Grâce à elles, on le souhaitait sans le connaître, et c'est ainsi que, dès qu'il parut, les pauvres, les méprisés, les malheureux, tous

1. Alexandre, *Orac. Sibyll.*, II, p. 180. — 2. *Ad Rom.*, VIII, 22.

ceux qui ne vivaient que de ces espérances confuses et qui attendaient avec anxiété la réalisation de leurs rêves devinrent pour lui une si facile conquête.

C'est seulement dans ce sens qu'on a raison de faire de Virgile une sorte de précurseur du Christianisme. Il était de ceux qui lui frayèrent le chemin et l'aidèrent, sans le savoir, à s'emparer du monde. Dante a exprimé cette pensée par une image saisissante, quand il le compare « à l'homme qui s'en va dans la nuit, portant derrière lui un flambeau dont il ne profite pas, mais qui éclaire ceux qui le suivent ». S'il n'était pas chrétien lui-même, ses écrits disposaient à l'être ; aussi le Christianisme ne l'a-t-il jamais traité tout à fait en étranger. Une légende qui fut répandue au moyen âge racontait que saint Paul, en passant à Naples, s'était fait conduire au tombeau de Virgile. « L'apôtre, ajoutait-on, s'arrêta devant le mausolée et versa sur la pierre une rosée de larmes pieuses. — Quel homme j'aurais fait de toi, dit-il, si je t'avais trouvé vivant, ô le plus grand des poëtes [1] ! » Virgile fut en effet une des âmes les plus chrétiennes du paganisme. Quoique attaché de tout son cœur à l'ancienne religion, il a semblé quelquefois pressentir la nouvelle, et un Chrétien pieux pouvait croire qu'il ne lui manqua, pour l'embrasser, que de la connaître.

1. Ad Maronis mausoleum
Ductus, fudit super eum
Piæ rorem lacrimæ.
« Quem te, inquit, reddidissem,
Si te vivum invenissem,
Poetarum maxime ! »

Voyez Comparetti, *Virgilio nel medio evo*, I, p. 128 et sq.

CHAPITRE CINQUIÈME

LE SIXIÈME LIVRE DE L'ÉNÉIDE.

Virgile a consacré tout un livre de l'*Énéide*, le sixième, à raconter la descente d'Énée aux enfers. Ce livre n'est pas tout à fait nécessaire au développement de l'action, quoiqu'il y soit habilement rattaché ; le poëme pouvait à la rigueur s'en passer, le poëte a tenu à l'écrire. Il voulait nous faire savoir l'idée qu'il se faisait de l'état des âmes après la mort. Ce sujet préoccupait sa pensée et agitait son imagination. Il l'avait abordé sans y être contraint, il mit tous ses soins à le bien traiter. C'est une des parties de son ouvrage dont il devait être le plus satisfait, puisqu'il en donna lecture à l'empereur et à sa famille ; ce fut peut-être celle qui frappa le plus les Romains. Servius trouve que nulle part Virgile n'a montré plus de science, et il nous apprend que les érudits avaient composé sur ce livre un certain nombre de traités spéciaux où ils essayaient d'en expliquer les difficultés [1]. Ces traités, si nous les avions conservés, ne nous auraient pas probablement appris grand'chose : ils n'ont pas empêché Servius de s'égarer souvent dans ses explications. Mais nous avons, pour saisir la pensée du poëte, un moyen plus sûr que de consulter ses commentateurs. Comme il a dû suivre ici sa méthode ordinaire, qui consiste à ne rien

1. *Totus quidem Virgilius scientia plenus est, in qua hic liber possidet principatum... adeo ut plerique de his singulis hujus libri integras scripserint pragmatias.* (Servius, *Æn.*, VI, *proœm.*)

inventer de lui-même et à s'appuyer toujours sur les opinions de ses contemporains ou les traditions du passé, il convient de chercher d'abord quelles vicissitudes avait traversées, chez les Romains, la croyance à la vie future et ce qu'on en pensait vers les dernières années de la république. Nous replacerons ainsi l'œuvre de Virgile à son temps, et nous serons plus sûrs de la comprendre.

I

Croyances des anciens Romains à la persistance de la vie.— Comment ils se représentaient d'abord la vie future. — Introduction à Rome des croyances étrangères. — Opinions des Étrusques. — Légendes grecques. — Systèmes des philosophes. — L'épicurisme. — Raisons de son succès. — Pourquoi il est en décadence au commencement de l'empire.

La croyance que la vie persiste après la mort n'est pas une de celles qui naissent tard chez un peuple et qui sont le fruit de l'étude et de la réflexion. Les anciens avaient remarqué qu'au contraire elle semblait plus profondément enracinée chez certaines nations barbares : les Gaulois, par exemple, n'hésitaient pas à prêter de l'argent, à la seule condition qu'on le leur rendrait dans l'autre vie, tant ils étaient sûrs de s'y retrouver [1] ! Les Romains non plus n'avaient pas attendu de connaître Pythagore et Platon pour être assurés que l'homme ne meurt pas tout entier. Cicéron nous dit qu'aussi haut qu'on remonte dans l'histoire de Rome, on trouve des traces de cette croyance, qu'elle existait déjà à l'époque où l'on s'avisa de faire les plus anciens règlements civils et religieux, et qu'on ne

1. Valère-Maxime, II, 6, 10.

comprendrait pas sans elle les cérémonies des funérailles et les prescriptions des pontifes au sujet des tombeaux [1].

L'origine en est la même dans tous les pays : elle naît partout de la répugnance que cause à l'homme l'idée de l'anéantissement absolu. Elle n'est donc d'abord qu'un instinct, mais un instinct invincible, que d'autres raisons ne tardent pas à fortifier. Selon Cicéron, ce qui la répand surtout et l'accrédite, ce sont les apparitions nocturnes, et la foi que leur accordent des âmes naïves qui ne savent pas encore remonter de l'effet à la cause [2]. Quand on croyait voir la nuit les parents et les amis qu'on avait perdus, on ne pouvait pas douter qu'ils ne fussent vivants. Achille, après avoir vengé Patrocle, s'endort près de la mer retentissante, plein de douleur et de regret. Pendant son sommeil il voit son ami qui vient lui réclamer un tombeau. « Dieux bons ! s'écrie-t-il dès qu'il se réveille, il subsiste donc jusque dans les demeures d'Hadès quelque reste de vie [3] ! » Cette réflexion devait venir à l'esprit de tous les gens qui avaient cru voir un mort dans leurs rêves, et ce qui avait été à l'origine une des causes de la croyance à l'immortalité de l'âme en resta jusqu'à la fin pour beaucoup de personnes la preuve la plus sûre. Elle était même devenue si populaire, qu'un Père de l'Église, saint Justin, n'a pas hésité à s'en servir [4]. Toute l'antiquité a cru fermement à ces apparitions [5]. Beaucoup en avaient grand' peur ; quelques-uns les souhaitaient comme un moyen de se rapprocher un moment des êtres chéris qu'ils avaient perdus. Tantôt on leur demandait de vouloir bien venir visiter les vivants

1. *Tusc.*, I, 12. — 2. *Tusc.*, I, 13. — 3. *Iliade*, XXIII, 100. — 4. S. Justin, *Apol.* I, 18. — 5. Voyez, sur cette croyance, Friedlænder, *Sittengesch. Roms*, III, p. 640 et sq.

qu'ils avaient aimés. « Si les larmes, leur disait-on, servent à quelque chose, montre-toi à nous dans les songes [1]. » Tantôt on priait humblement les puissances de l'enfer de ne pas mettre d'obstacle à ces voyages. « Mânes saints, dit une femme qui vient de perdre son mari, je vous le recommande ; soyez-lui indulgents pour que je puisse le voir aux heures de la nuit [2]. » Des gens qui croyaient avec cette assurance que les morts venaient s'entretenir avec eux n'avaient pas besoin qu'on leur démontrât l'immortalité de l'âme, puisque, pour ainsi dire, ils la voyaient. Aussi avaient-ils grand'peine à se figurer qu'on n'en fût pas convaincu comme eux. « Toi qui lis cette inscription, fait-on dire à deux jeunes filles sur leur tombe, et qui doutes de l'existence des Mânes, invoque-nous, après avoir fait un vœu, et tu comprendras [3]. »

On a donc cru de tout temps à Rome que l'homme continue d'exister après la mort ; mais de quelle façon s'est-on d'abord représenté cette persistance de la vie ? Comme on n'arriva pas du premier coup à séparer nettement l'âme et le corps, on supposa qu'ils continuent à vivre ensemble dans le tombeau [4]. Ce fut à Rome, comme ailleurs, la première forme que prit la croyance à l'immortalité, et là aussi elle s'est survécu à elle-même : elle a donné naissance à des usages, à des préjugés qui ont duré plus qu'elle et dont quelques-uns subsistent encore. La trace en était surtout restée dans les rites des funé-

1. *Corp. inscr. lat.*, II, 4427 : *Lacrimæ si prosunt, visis te ostende videri.* — 2. Orelli, 4775 : *Ita peto vos, Manes sanctissimæ, commendatum habeatis meum conjugem, et velitis huic indulgentissimi esse horis nocturnis ut eum videam.* — 3. Orelli, 7346 : *Tu qui legis et dubitas Manes esse, sponsione facta invoca nos et intelliges.* — 4. Cic., *Tusc.*, I, 16 : *sub terra censebant reliquam vitam agi mortuorum.* Voyez le premier chapitre de la *Cité antique* de M. Fustel de Coulanges.

railles, que les Romains conservèrent pieusement, quoiqu'ils ne fussent plus conformes à leurs opinions nouvelles. On disait encore au temps de Virgile et plus tard, qu'on enfermait l'âme avec le corps dans le tombeau, même quand on croyait qu'elle était ailleurs [1]; on saluait toujours le mort, à la fin de la cérémonie, en lui disant trois fois : « Porte-toi bien. » On ne manquait pas, quand on passait près de l'endroit où il reposait, de répéter la vieille formule : « Que la terre te soit légère ! » On venait en famille, les jours de fête, y célébrer des repas, dont on pensait bien que le mort prenait sa part. Cicéron blâme cette coutume, qui ne lui semble pas convenir à des sages [2], mais les inscriptions nous prouvent que tout le monde alors la respectait. On s'occupait surtout avec un soin extrême de cette dernière demeure qui devait contenir l'homme tout entier, et qu'on ne pouvait rendre assez convenable et assez sûre. Les gens superstitieux ne pouvaient s'empêcher de craindre que, s'ils étaient privés de sépulture ou si on ne les enterrait pas selon les rites consacrés [3], leur âme ne restât errante, qu'elle ne pût jouir de ce repos éternel qui était pour la plupart d'entre eux ce qu'il y avait de plus souhaitable dans l'autre vie. Aussi se donnaient-ils beaucoup de mal pour se préparer d'avance un tombeau et surtout pour s'en assurer la possession exclusive. Ils espéraient le garantir de toute usurpation et de toute insulte, en citant la loi dans leurs épitaphes, en rappelant les amendes auxquelles les spoliateurs sont condamnés. Tantôt ils cherchent à les effrayer par des menaces terri-

1. Virg., *Æn.*, III, 67 : *animamque sepulcro Condimus*. — 2. *De fin.*, II, 32. — 3. Sur cette importance des rites des funérailles pour le repos éternel, voyez Hertzberg, *De diis Rom. patriis*. Les pythagoriciens aussi croyaient qu'il fallait être enseveli d'une certaine façon pour être heureux après la mort. (Plut., *De genio Socr.*, p. 585.)

bles : « Que celui qui aura violé cette sépulture éprouve la colère des dieux [1] ; qu'il meure le dernier des siens [2]. » Tantôt ils se font humbles et suppliants pour être mieux écoutés : « Fossoyeur, dit un pauvre affranchi qui a fait enterrer sa femme au bord d'un champ, prends bien garde : c'est ici qu'elle dort [3]. » Ces inquiétudes qui tourmentent les Romains de l'empire comme ceux de la république étaient un héritage du passé ; elles remontaient au temps où l'on croyait que l'âme et le corps reposent ensemble et que la tombe est véritablement « la demeure éternelle où doit se passer l'existence [4] ». Le Christianisme, qui était certes fort éloigné de ces opinions, ne parvint pourtant pas du premier coup à détruire des usages dont l'origine était si lointaine et les racines si profondes. On conserva longtemps l'habitude de venir dans les églises célébrer par des festins la mémoire des martyrs. Saint Augustin nous parle avec colère de ces gens « qui boivent sur le tombeau des morts, et qui, servant des repas à des cadavres, s'ensevelissent vivants avec eux [5]. » On vit des Chrétiens oublier assez leurs doctrines pour donner encore à leur sépulture le nom de « demeure éternelle [6] ». On continua pour la protéger d'y graver des inscriptions pleines de prières et de menaces : « Je vous en conjure, par le jour redoutable du jugement, respectez cette tombe. Que celui qui l'outragera soit anathème ; qu'il partage le sort du traître Judas [7]. » Assurément, la plupart de ceux qui parlaient ainsi, et qui témoignaient tant de souci pour leur dépouille mortelle, ne se souve-

1. Orelli, 7340. — 2. Orelli, 4790. — 3. Orelli, 7403. — 4. *Corp. inscr. lat.*, I, 1108 : *Domum æternam ubi ævum degerent.* — 5. *De moribus eccles.*, 34, 76. — 6. *Corp. inscr. græc.*, 9303. — 7. Voyez Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, I, p. 288. Un seigneur franc avait fait graver sur la plaque extérieure de son tombeau ces paroles hautaines : « *Tempore nullo volo hinc tollantur ozza (ossa)*

naient plus de quelles vieilles croyances leur étaient venus ces préjugés. Cependant ces croyances elles-mêmes n'ont pas péri partout. Il s'en trouve des restes dans quelques pays qui sont demeurés plus fidèles à l'esprit du passé. Une chanson klephte prête à un guerrier mourant ces mots que n'aurait pas désavoués un Romain de l'époque des rois : « Mes fils, creusez-moi dans la montagne une tombe spacieuse où je repose tout armé et prêt au combat. Laissez une petite fenêtre ouverte à droite pour que les hirondelles m'annoncent le retour du printemps et que les rossignols m'apprennent que mai est en fleur [1]. »

Avec le temps, cette croyance naïve que l'existence continue d'une façon obscure au fond de la tombe, que le mort y est enfermé tout entier, qu'il y conserve les besoins et les passions qu'il éprouvait pendant sa vie, sans disparaître tout à fait, finit par se modifier. L'habitude qui s'établit de brûler les cadavres, au lieu de les ensevelir, aida l'esprit à concevoir que l'homme est composé de plusieurs parties qui se séparent quand il meurt. Cette poignée de cendres qu'on recueillait à grand'peine sur le bûcher ne pouvait plus le contenir tout entier [2]; on eut la pensée qu'il devait rester quelque part autre chose de lui : c'était ce qu'on appelait son ombre, son simulacre, son âme; et l'on supposa que toutes les âmes étaient réunies ensemble au centre de la terre. Cette opinion dut naître d'assez bonne heure; elle est certainement antérieure à une superstition fort ancienne et très-curieuse

Hilperici », et à l'intérieur ces mots plus humbles : « *Precor ego Hilpericus non auferantur hinc ozza mea.* » Cette tactique est assez curieuse. Il avait tâché d'intimider d'abord les profanateurs ; mais si ce moyen ne réussissait pas, s'ils ouvraient la tombe, il essayait de les arrêter par ses prières.

1. Fauriel, I, p. 56. — 2. Lucain, *Phars.*, IX, 2 : *Nec cinis exiguus tantam compescuit umbram.*

que rapportent les écrivains de l'antiquité. Ils nous disent que lorsqu'on fondait une ville, on commençait par creuser un trou rond qui avait la forme d'un ciel renversé, et que chacun des habitants nouveaux venait y déposer une motte de sa terre natale. Le trou s'appelait *mundus;* le fond en était fermé par la pierre des mânes (*lapis manalis*) : on croyait que c'était une des portes de l'empire souterrain. Trois fois par an, le 24 août, le 5 octobre, le 8 novembre, on levait la pierre et l'on disait que le *mundus* était ouvert. Ces jours-là les âmes des morts venaient visiter leurs descendants. Pour leur faire honneur, on interrompait toutes les affaires, on ne livrait pas de bataille, on ne levait pas d'armée, on ne tenait pas d'assemblée populaire, on ne pouvait faire enfin que ce qu'ordonnait la plus impérieuse nécessité [1]. Cette superstition suppose qu'on croyait alors que le centre de la terre était le séjour commun des âmes. C'est là, disait-on, que sont situés les trésors de la mort que le terrible Orcus garde avec un soin jaloux [2].

Ces vieilles croyances subirent bientôt d'autres modifications. A mesure que Rome se trouvait en rapport avec ses voisins, elle empruntait quelque chose de leurs coutumes et de leur manière de voir. On a remarqué que les Romains, si résolus dans l'exécution de leurs desseins politiques et militaires, étaient singulièrement timides pour tout le reste. Aucun peuple n'a plus facilement cédé aux idées des autres. Elles ont toujours fait une certaine impression sur eux, même quand elles se trouvaient en contradiction formelle avec les leurs. La religion romaine, on l'a déjà vu, supposait que dans le repos de la tombe on est plus heureux et l'on devient meilleur; elle

1. Preller, *Röm. Myth.*, p. 456, et *Corp. inscr. lat.*, I, p. 373. — 2. *Mortis thesauri. Orcinus thesaurus.* Voy. Preller, *loc. cit.*

donnait aux morts le nom de purs et de bons (*manes*). Les Étrusques, au contraire, les croyaient malheureux et malfaisants. Ils supposaient qu'ils se plaisent à faire le tourment des hommes, qu'ils aiment le sang et qu'ils exigent qu'on leur sacrifie des victimes humaines. Ces opinions ont fini par pénétrer à Rome, quoique contraires à son génie et à ses croyances primitives. « Les morts, nous dit une ancienne inscription latine, ne sont agréables ni aux hommes ni aux dieux [1]. » Ce n'est pas ce que pensaient les vieux Romains, qui les invoquaient si volontiers comme les protecteurs naturels de leurs descendants. Les poëtes se conforment à ces opinions nouvelles quand ils nous représentent « la troupe pâle des Mânes, les joues creuses, les cheveux brûlés, errant le long des fleuves sombres [2] ». Ceux qu'on honorait autrefois comme de bons génies deviennent, dans l'imagination du peuple, les pourvoyeurs des enfers ; on raconte que, « placés aux portes de l'Orcus, ils attirent les âmes vers l'Achéron, à la manière des cerfs agiles qui, par la force attractive de leurs narines, font sortir les reptiles de leurs retraites [3] ». Enfin on ne se contente plus de leur offrir des couronnes de violettes, des gâteaux arrosés de vin, ou, quand ils sont le plus irrités, quelques poignées de fèves : on leur donne du sang, puisqu'ils l'aiment ; on fait lutter et mourir des gladiateurs autour des bûchers, et les gens riches, qui ne veulent être privés d'aucune satisfaction dans l'autre vie, ne manquent pas de fixer d'avance dans leur testament le nombre des malheureux qui doivent combattre à leurs funérailles. Ces opinions nouvelles, en s'établissant à Rome, n'effacèrent pas tout à fait les anciennes. Les unes et les autres continuent

1. *Corp. inscr. lat.*, I, 818 : *Mortuus nec ad deos nec ad homines acceptus est.* — 2. Tibulle, I, 10, 37. — 3. Lucrèce, VI, 764.

à vivre ensemble, et l'on ne paraît pas éprouver le besoin de les mettre d'accord. Tantôt on se figure les morts malveillants et cruels; on les prie humblement de ne pas nuire, d'épargner les parents et les amis qui leur survivent[1]; ou bien on leur désigne des victimes, on leur confie sa vengeance, on place dans leurs tombes des noms gravés sur des plaques de plomb avec des formules d'imprécation, pour qu'ils se chargent de les exécuter[2]. Tantôt, au contraire, on semble les regarder comme des intercesseurs qui plaident auprès des dieux la cause de ceux qui les implorent, et on leur attribue à peu près le même pouvoir que l'Église accorde aux saints. « Adieu, Donata, est-il dit dans une inscription, toi qui fus pieuse et juste, conserve tous les tiens[3]. » Sur une tombe espagnole on lit ces mots, qui seraient bien placés sur l'autel d'un martyr : « C'est ici qu'on invoque Fructuosus[4]. » Ainsi tout le monde admettait qu'il faut prier les morts, soit pour obtenir leur protection, soit pour les empêcher de nuire. On s'accordait à les croire très-puissants, et Servius nous dit sérieusement qu'on leur faisait jurer, quand ils descendaient aux enfers, de ne pas aider les parents qu'ils avaient laissés sur la terre à s'affranchir de leur destinée[5]. On croyait donc qu'avec leur secours un homme peut arriver à tenir tête au destin.

C'est de bonne heure aussi que les légendes grecques sur l'Élysée et le Tartare pénétrèrent à Rome. Il n'en pouvait être autrement : on peut dire que Rome rencontrait la Grèce à peu près sur toutes ses frontières; elle était voisine, au midi, des colonies ioniennes et achéennes; au

1. Orelli, 6206. — 2. *Corp. inscr. lat.*, I, 818, 819. — 3. Renier, *Inscr. de l'Alg.*, 283 : *Donata, pia, justa, vale, serva tuos omnes.* — 4. *Corp. inscr. lat.*, II, 5052 : *Hic invocatur Fructuosus.* — 5. Servius, *Georg.*, I, 277.

nord, elle touchait à l'Étrurie, qui s'était faite à demi grecque. Les Étrusques avaient surtout bien accueilli ces fables sur les enfers, qui flattaient leur imagination sombre, et Charon était devenu une de leurs divinités les plus importantes; elles n'étaient pas moins populaires dans la Grande Grèce, depuis qu'on avait fait du lac Averne une des portes du royaume d'Hadès. Des deux côtés, elles devaient arriver vite aux Romains. Le théâtre dut aussi servir à les répandre. Il en était souvent question dans les tragédies de Sophocle et d'Euripide, qu'on transportait sur la scène de Rome, et quoique ces imitations ne nous soient parvenues qu'en lambeaux, on a remarqué que, lorsqu'il est question des enfers dans les pièces qui leur servent de modèles, les écrivains latins reproduisent l'original avec complaisance, et que même ils ne se font pas faute d'y ajouter [1]. On croit d'ordinaire, sur la foi de ces descriptions, que tous les Romains se figuraient la vie future comme la décrivaient les poëtes, et que c'était chez eux la croyance de tout le monde qu'après la mort les âmes se rendent dans le Tartare ou dans l'Élysée; il n'est pas sûr pourtant que ces légendes aient obtenu autant de crédit qu'on le pense. Ce qui en était le plus généralement accepté, c'étaient certains détails qui avaient frappé les imaginations, par exemple le passage de la barque fatale et l'existence du nautonier des morts. Dans des tombeaux découverts à Tusculum et à Préneste, et qui remontent aux guerres puniques, on a trouvé des squelettes qui tenaient encore dans les dents la pièce de monnaie destinée à payer Charon de sa peine [2]. Mais il est plus douteux que le reste de la légende ait occupé beaucoup de place dans les croyances du peuple. Il

1. Ribbeck, *Tragic. fragm. incert. fab.*, 73. — 2 Marquardt, *Röm. Alterth.*, v, 1, 355.

n'est guère question du Tartare et de l'Élysée que dans quelques inscriptions en vers, et le plus souvent ils n'y semblent être que des réminiscences poétiques auxquelles on attache peu d'importance. Un certain Petronius Antigenides, après avoir décrit sa vie dans son épitaphe, nous raconte en vers élégants qu'il est en train de parcourir les demeures infernales, qu'il se promène le long de l'Achéron, à la lueur des astres sombres qui luisent sur le Tartare [1]; puis il ajoute, en parlant de son tombeau : « Voici ma demeure éternelle; c'est ici que je repose, et j'y reposerai toujours [2]. » La contradiction est manifeste : si Petronius ne doit pas quitter sa tombe, il est clair qu'il ne visitera jamais le Tartare et l'Achéron ; mais il parle en poëte, et ces expressions ne sont chez lui qu'une sorte de langage convenu qu'il ne faut pas prendre à la lettre.

La philosophie n'arriva que très-tard à Rome, et, quand à son tour elle s'occupa de la vie future, elle trouva un public préparé à ses leçons par ce long travail populaire. Les croyances anciennes avaient jeté dans les esprits des racines si profondes, on les regardait comme si nécessaires au bonheur de l'humanité, qu'on n'était pas disposé à y renoncer facilement. Seulement les gens sensés, qui savaient bien qu'il ne suffit pas à une opinion d'être vieille pour être vraie, demandaient avec instance qu'on leur donnât de celle-là une autre preuve que son ancienneté. La plupart d'entre eux souhaitaient d'avance d'être convaincus; on les mettait évidemment à l'aise en leur montrant qu'ils ne s'étaient pas trompés, qu'il ne leur était pas nécessaire de se séparer du sentiment général, et qu'ils pouvaient continuer à croire par raison ce qu'ils

1. Nunc vero infernas sedes, Acherontis ad undas,
Tetraque Tartarei per sidera tendo profundi. (Orelli, 1174.)

2. Hæc domus æterna est; hic sum situs, hic ero semper.

avaient accepté jusque-là par instinct. C'est ce qui fit si bien accueillir, en général, les démonstrations que les philosophes donnèrent de l'immortalité de l'âme. Au fond, pourtant, elles étaient loin d'être concluantes. Des deux questions que Platon se pose et qui concernent la persistance de la vie et l'état des âmes après la mort, il avoue qu'il n'a pas réussi à résoudre entièrement la première. L'immortalité de l'âme reste pour lui plutôt une belle espérance qu'une vérité démontrée. « La chose vaut la peine qu'on se hasarde d'y croire ; c'est un beau risque à courir, c'est un noble espoir dont il convient de s'enchanter soi-même[1]. » Quant à la seconde, il n'essaye même pas de la traiter scientifiquement. Évidemment elle lui semble échapper à la philosophie et n'être plus de son domaine, puisqu'il ne s'appuie jamais, quand il en parle, que sur des légendes populaires. Pour essayer de savoir ce que peut devenir l'âme après qu'elle a quitté le corps, il n'a point recours aux procédés de sa dialectique ordinaire. Il allègue le témoignage de tables d'airain apportées de pays inconnus ou les révélations d'un ressuscité. C'est nous dire ouvertement que sur ces graves questions la science est muette, et que ce qu'on a de mieux à faire est de s'en tenir aux opinions du plus grand nombre. Sans doute, parmi ces fables dont il invoque l'autorité, Platon a soin de choisir celles qui lui semblent le plus raisonnables, et probablement aussi il les arrange avant de les citer ; mais il est certain qu'il ne les a pas inventées et même qu'il ne les accepte pas sans réserve. Il a grand soin de dire, toutes les fois qu'il s'en sert, qu'il n'en prend pas tout à fait la responsabilité : « Soutenir que toutes ces choses sont précisément comme je les ai décrites ne convient pas à un homme de sens[2]. » S'il tient

1 *Phédon*, p. 114. — 2. *Ibid.*

à les rapporter, c'est qu'il n'a rien de mieux à nous apprendre : « Tu regardes apparemment, fait-il dire à Socrate, tous les récits que je viens de faire comme des contes de vieilles femmes et n'en fais nul cas; et nous aussi nous n'en tiendrions aucun compte si, après bien des recherches, nous pouvions trouver quelque chose de meilleur et de plus vrai [1]. »

Ces fables diffèrent quelquefois entre elles, et Platon en les reproduisant ne s'est pas donné la peine de les mettre d'accord. Il est pourtant un détail qu'on retrouve à peu près chez toutes et qu'il a grand soin de rapporter. Elles racontent qu'après la mort les âmes sont amenées devant des juges et traitées selon leurs mérites; dès lors les enfers deviennent un lieu de punition pour les méchants et de récompense pour les bons. C'était une façon plus morale de comprendre l'autre vie; elle convenait à l'idée que ces sociétés éclairées se faisaient de la justice divine; elle plaisait beaucoup aux politiques, qui la regardaient comme un moyen efficace de contenir la foule [2] : aussi fut-elle acceptée avec faveur par tout le monde, et même introduite dans les vieilles légendes populaires, qui primitivement ne la connaissaient pas. La première conséquence qu'elle eut en se répandant fut d'augmenter encore la terreur que causait cette autre existence. L'obscurité qui l'entourait, les fables qu'on racontait sur elle, la rendaient déjà redoutable; elle le devint davantage quand on y ajouta l'appareil de ce dernier jugement et les supplices qui en étaient la suite. Les arts s'exerçaient à en présenter d'horribles tableaux. La peinture aimait à reproduire les tourments qu'enduraient les morts dans le Tartare [3]. On avait introduit des revenants sur le théâtre

1. *Gorgias*, p. 527. — 2. Polybe, VI, 56. — 3. Plaute, *Capt.*, V, 4, 1 : *Vidi ego multa sæpe picta quæ Acherunti fierent cruciamenta.*

qui décrivaient en termes effrayants les lieux qu'ils venaient de quitter. « Me voici, leur faisait-on dire ; j'arrive à grand'peine de l'Achéron par un chemin sombre et pénible. J'ai traversé des cavernes formées d'énormes roches pointues qui pendent sur la tête, au milieu de l'épaisse et lourde obscurité des enfers. » Et Cicéron nous raconte que ces vers pompeux faisaient frissonner tout ce public de théâtre, dans lequel se trouvaient des femmes et des enfants [1]. Ce n'étaient pas seulement les enfants et les femmes, le peuple et les ignorants qui étaient émus de ces peintures ; les gens instruits et distingués n'échappaient pas entièrement à l'effroi qu'elles causaient. Platon, qui écrivait pour eux, a présenté de cette autre vie des tableaux qui n'étaient pas faits pour les rassurer. Il décrit, lui aussi, avec une grande vigueur les supplices réservés à ceux qui sont condamnés par les juges : « Des êtres à l'aspect hideux, au corps de flamme, leur lient les pieds, les mains, la tête ; les jettent à terre, les écorchent à coups de fouet, les traînent sur des épines, en disant aux ombres qui passent la raison pour laquelle ils les traitent de la sorte et qu'ils vont les précipiter dans le Tartare [2]. » De telles menaces, exprimées avec cette énergie, devaient faire réfléchir les esprits timorés, et bien peu sans doute se trouvaient l'âme assez pure pour aborder sans quelque émotion ces terribles juges des enfers.

Ces frayeurs devinrent à la fin si intolérables, qu'une école philosophique, celle d'Épicure, se donna la tâche d'en délivrer l'humanité. « Il faut chasser avant tout la crainte des enfers, dit Lucrèce ; elle empoisonne la vie jusqu'au fond du vase où nous la buvons, elle répand sur tout les ombres de la mort, elle ne nous laisse goûter

1. *Tusc.*, I, 16. — 2. *Rép.*, X, p. 616.

aucune joie pure et entière[1]. » Pour nous empêcher d'avoir peur des enfers, il emploie un moyen aussi simple que sûr, il les supprime; il essaye d'établir que l'âme suit la destinée du corps et qu'elle s'éteint avec lui. Dès lors nous voilà débarrassés de cette attente inquiète de l'avenir, qui faisait notre tourment. S'il est vrai « qu'une fois l'existence dissipée, on ne se réveille jamais de ce sommeil de glace[2] », nous n'avons plus de raison de nous préoccuper de ce qui suit l'existence. « Avons-nous éprouvé quelque mal au temps passé, quand les armées de Carthage se précipitaient sur l'Italie, quand le bruit des armes retentissait jusqu'au ciel, et que sur la terre et sur les mers tous les mortels se demandaient sous quels maîtres ils allaient tomber? — Eh bien, lorsque nous aurons cessé de vivre, lorsque l'âme et le corps, dont l'union forme notre être, se seront séparés, nous n'existerons plus, il n'y aura plus rien qui puisse nous rendre le sentiment et troubler notre tranquillité, même quand le ciel, la terre et la mer se mêleraient ensemble[3]. » C'était vraiment un coup de maître pour cette doctrine de l'anéantissement absolu, qu'on accusait de réduire l'humanité au désespoir, que de se présenter au contraire comme lui apportant la paix et le repos. Du même coup elle se donne tous les avantages que s'étaient toujours attribués ses adversaires, et leur renvoie tous les reproches dont ils l'avaient accablée. « L'homme, disait-on, ne peut pas vivre sans cette croyance consolante à une autre vie. » — « L'homme, répondait Épicure, ne vit pas quand il a toujours devant l'esprit la crainte des enfers, et ceux qui l'en délivrent sont véritablement ses consolateurs. » Il n'est pas douteux que cette tactique hardie et habile n'ait beaucoup servi au succès de la phi-

1. Lucrèce, III, 37. — 2. III, 817. — 3. III, 820.

losophie épicurienne. Vers la fin de la république, elle était dominante à Rome, au moins parmi les classes élevées ; elle régnait dans cette aristocratie voluptueuse et légère qui marchait si gaiement vers sa ruine ; elle s'étala un jour dans le sénat, où César osa dire, sans être trop contredit, que la mort était la fin de toute chose, et qu'après elle il n'y avait plus de place pour la tristesse ni pour la joie [1]. Mais son triomphe ne fut pas de longue durée. Elle avait surtout réussi parce qu'elle promettait à ces âmes troublées de leur rendre le calme. Le leur donnait-elle en effet ? C'était toute la question. Il est probable qu'on s'aperçut bientôt qu'il lui était difficile de tenir ses promesses. Sur ce point, le grand poëte lui-même qui l'avait célébrée avec tant de passion semblait par moments témoigner contre elle. Pour prouver qu'elle n'est pas aussi efficace qu'il le suppose, on pouvait invoquer son exemple. Malgré ses cris de victoire et « cette volupté divine » dont il est saisi quand il contemple le système d'Épicure, on sent qu'il porte au fond du cœur une amertume secrète, dont son maître ne l'a pas guéri. On ne retrouve pas toujours dans ses vers cette sérénité qui lui semble l'attribut du sage et qui convient à ceux dont l'imagination n'est plus troublée de vaines fayeurs. Il est évident qu'il n'a pas pleinement joui lui-même de cette paix intérieure qu'il apportait aux autres ; et si ces remèdes qui devaient rendre la santé au genre humain étaient impuissants sur un si grand esprit, quel effet pouvaient-ils produire sur la foule ?

Les objections qu'on dut alors adresser à la doctrine

1. Salluste, *Catil.*, 51. Salluste, dans le discours qu'il a prêté à César, a reproduit les principaux arguments de son discours véritable. Ce qui prouve qu'il y parlait réellement de l'autre vie et qu'il disait à peu près ce que Salluste lui fait dire, c'est que Cicéron mentionne cette opinion et la réfute très-mollement dans sa quatrième *Catilinaire*.

d'Épicure revivent pour nous dans un remarquable traite de Plutarque. Il y montre qu'elle ne peut pas donner le bonheur qu'elle promet (*Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*). Selon lui, Épicure ne fait que déplacer le mal qu'il prétend guérir : pour nous délivrer de la crainte de la mort qui trouble l'existence, il nous ôte l'espoir de l'éternité, sans lequel on ne peut vivre. Que gagne-t-on à remplacer les terreurs des enfers par l'effroi du néant? Comme le désir d'exister (ὁ πόθος τοῦ εἶναι) est de tous nos désirs le premier et le plus fort, et que l'homme supporte mieux encore la menace de souffrir que la perspective de n'être plus, il se trouve que nous nous sentons beaucoup plus malades après qu'Épicure nous a guéris. « Quand il nous arrive quelque malheur, dit Plutarque aux épicuriens, vous n'avez qu'un recours à nous offrir, l'anéantissement de tout notre être. C'est comme si quelqu'un venait dire dans une tempête aux passagers épouvantés qu'il n'y a plus de pilote, qu'il ne faut pas compter sur l'aide des Dioscures pour apaiser les vents et calmer les flots, et que cependant tout est le mieux du monde, puisque la mer ne peut tarder à engloutir le navire ou à le briser sur les écueils. Ce sont là les consolations ordinaires d'Épicure aux malheureux. — Vous espérez, leur dit-il, que les dieux vous sauront gré de votre piété; quel orgueil! La nature divine étant immortelle et immuable, n'est susceptible ni de courroux ni de pitié. Maltraités par la vie présente, vous comptez être plus heureux dans la vie future; quelle erreur! Tout ce qui se dissout perd le sentiment et ne peut plus éprouver ni bien ni mal. — C'est sur ces belles promesses que vous me conseillez de me réjouir et de faire bonne chère[1] ! » Il est donc insensé de croire qu'on

1. Plut., *Non posse suaviter vivi sec. Epic.*, p. 1103.

peut consoler ceux qui souffrent et les accoutumer à regarder la mort sans terreur en leur annonçant que la vie n'a pas de lendemain. « Ce n'est pas Cerbère ou le Cocyte qui rendent la mort effrayante, c'est la menace du néant, et ceux-là sont les vrais ennemis de l'homme, les plus opposés à son repos et à son bonheur, qui veulent lui persuader qu'il n'y a pas après la vie de retour possible à l'existence [1]. »

Il n'est pas douteux que ces objections n'aient été souvent faites à l'épicurisme par les Romains et ne lui aient enlevé beaucoup d'adeptes. D'ailleurs les temps lui devinrent bientôt contraires. Lorsqu'à la veille des proscriptions, les esprits, attristés déjà par les malheurs publics, éprouvèrent le besoin de se préparer aux désastres qu'on prévoyait, l'espoir du néant ne leur parut plus suffisant pour soutenir leur courage. Précisément Cicéron faisait paraître alors ses *Tusculanes*, où il expose avec tant d'éclat les opinions de Platon sur la vie future. Cet admirable ouvrage montrait à quelle philosophie il faut s'adresser pour se donner du cœur et attendre la mort sans crainte; il dut produire une impression profonde sur des lecteurs que les événements disposaient à le comprendre et à le goûter. Non-seulement il entraîna tous ces disciples douteux d'Épicure dont Lucrèce nous dit qu'ils se vantent d'être sceptiques par forfanterie, tant qu'ils sont heureux et bien portants, et qu'ils s'empressent au premier revers d'aller sacrifier dans les temples [2], mais nous savons aussi qu'il fit hésiter les plus résolus. Si Atticus lui-même, quoique épicurien obstiné, se trouvait ému, ébranlé, en lisant le livre de son ami, beaucoup d'autres, mieux préparés que lui et sentant leurs forces se retremper dans ces nobles doctrines, devaient dire, comme

1. Plut., *Non posse suaviter*, p. 1106. — 2. Lucrèce, III, 46.

l'auditeur de Cicéron : « Personne ne m'arrachera de l'âme mes espérances d'immortalité[1] ! » Ainsi, vers le commencement de l'empire, cette génération malheureuse qui vit périr la république et qui supporta les proscriptions, partie de l'épicurisme, s'en détachait peu à peu pour se diriger vers d'autres systèmes ou revenir à ses vieilles croyances. — C'est pour elle que le sixième livre de l'*Énéide* fut écrit.

II

Le sixième livre. — D'où viennent les incohérences qu'on y remarque. — Entrée d'Énée dans les enfers. — Le Tartare. — L'Élysée. — Le système du monde. — Difficulté d'accorder ensemble les diverses parties du sixième livre.

Si nous nous contentions d'étudier le sixième livre comme une œuvre littéraire, nous n'aurions que des motifs d'admirer; mais quand on y cherche un ensemble d'opinions et de doctrines, et qu'on veut savoir le sentiment véritable de Virgile sur l'état des âmes après la mort, on est moins satisfait. Ces beaux tableaux qui, pris isolément, nous enchantent, ne s'accordent pas très-bien ensemble. La pensée de l'auteur n'est pas toujours aisée à saisir; il faut souvent la compléter et la corriger pour la comprendre, et l'on y rencontre des contradictions que tous les efforts d'une critique complaisante et sagace ne parviennent pas à expliquer.

Cette obscurité et ces incohérences tiennent à des

1. *Tusc.*, I, 32 : *Me nemo de immortalitate depellet.*

causes diverses[1]. La plus importante est celle que j'ai déjà signalée en parlant de la religion de Virgile : il a voulu faire entrer dans le sixième livre, comme partout, des éléments d'âge et d'origine différents, et il ne lui a pas été toujours possible de les concilier. Comme, en décrivant les enfers, il ne voulait pas seulement faire une œuvre de lettré, mais de croyant, il ne s'est pas contenté d'écrire un récit d'imagination, un de ces romans où l'auteur tire ses inventions de lui-même et qui lui font d'autant plus d'honneur qu'il a plus inventé. Il n'a pas cherché à intéresser son lecteur par la nouveauté de ses peintures; c'était au contraire son dessein de ne paraître lui rien dire qu'il ne connût : il voulait le placer en face de lui-même et réveiller en lui l'émotion que lui causait la pensée de la vie future. Il est donc parti de l'opinion commune; il a essayé de représenter cette autre existence à peu près comme on se la figurait autour de lui. Au commencement de son récit il invoque les divinités des morts : « Qu'il me soit permis, leur dit-il, de répéter ce que j'ai entendu dire. Puissé-je, sans blesser votre puissance, dévoiler les secrets ensevelis au sein de la terre profonde et ténébreuse[2]. » De qui a-t-il donc appris ce

1. Les difficultés que présente le sixième livre sont très-bien exposées par Conington (*Virg. op.*, lib. VI, *proœm.*). Une des raisons qui font que l'*Énéide*, en l'état où nous l'avons, n'est pas toujours très-claire, c'est la manière dont travaillait le poëte. On a la preuve qu'il a repris les divers livres à différentes époques, y ajoutant des incidents nouveaux que son imagination ou les événements lui fournissaient. C'est ainsi que dans le sixième livre, le passage sur Auguste (790), où il est question de la défaite des Garamantes, n'a pu être composé que la dernière année de la vie de Virgile. Celui sur César et Pompée (827), qui contient un vers incomplet, n'a pas dû être lu devant Auguste. Il est probable aussi qu'il a été fait à part et provisoirement placé à un endroit où il ne convient guère. Ces remaniements, auxquels l'auteur n'a pu mettre la dernière main, ont dû ajouter à la confusion. — 2. VI, 264.

qu'il va raconter? Quelle est cette autorité qu'il invoque et dont il tient à se couvrir? On a prétendu qu'il faisait allusion à l'enseignement caché qu'on donnait dans les mystères, et qu'il voulait nous décrire la vie future ainsi qu'on la montrait aux initiés d'Éleusis. C'est l'hypothèse célèbre de Warburton, qui déjà semble avoir été soupçonnée par les critiques de l'antiquité [1]. Elle est malheureusement beaucoup plus séduisante que vraisemblable. Virgile n'était pas initié lorsqu'il écrivit le sixième livre ; et quand il l'aurait été, est-il probable qu'un homme aussi pieux que lui se serait permis de divulguer ce qui ne devait pas être connu des profanes? Sans doute on ne peut nier absolument qu'il ne se trouve dans le sixième livre quelques détails empruntés aux mystères, mais Virgile n'en a pu dire que ce qu'en savait tout le monde, ce qui à la longue en avait transpiré, malgré les recommandations des prêtres et les menaces prononcées contre les indiscrets. C'est ailleurs qu'en général il va chercher ses renseignements. Il les prend à deux sources différentes : les traditions populaires, conservées par les poëtes ou les savants, et les systèmes des philosophes qui, comme Platon, ont interprété les vieilles légendes. Voilà d'où il a tiré ce qu'il demande la permission de redire. S'il a pris tant de soin de recueillir ces témoignages, s'il en parle

1. Servius (*Æn.*, VI, 136), dit : « *Inferos subire hoc dicit sacra celebrare Proserpinæ,* » ce qui fait croire qu'on assimilait la descente aux enfers à la célébration des mystères de Cérès. Il ne faudrait pas conclure, de la permission que Virgile demande aux dieux avant de dévoiler les secrets des enfers, qu'il soit questinn des mystères et du secret qu'on imposait aux initiés. Il parle des dieux comme Horace (*Carm.*, I, 3, 21); comme Pedo Albinovanus, dans son poëme sur la navigation de Germanicus (Sénèque, *Suasor.*), il semble croire que l'audace de l'homme les irrite et les inquiète, qu'ils se méfient de sa curiosité, et qu'ils sont mécontents qu'il cherche à découvrir ce qu'ils ont caché à ses regards.

avec tant de solennité, c'est qu'il les regarde presque comme des révélations divines; il se fait fort, avec leur aide, « de découvrir les secrets enfermés dans les profondeurs de la terre ». Dans tous les cas, il a tenu à nous bien prévenir qu'il n'invente pas ce qu'il va nous raconter et que nous n'y trouverons que ce qu'il a entendu dire, *sit mihi fas audita loqui !* Homère et Dante ont fait comme lui ; mais leur situation n'était pas la même que la sienne : l'un vivait dans une époque encore jeune, où l'on n'avait pas eu le temps de songer beaucoup à ces grands problèmes ; les contemporains de l'autre y avaient sans doute beaucoup réfléchi, mais comme ils étaient enchaînés à des dogmes précis et retenus par une autorité rigoureuse, ils n'avaient rien imaginé que dans le sens de leurs croyances. Les deux poëtes avaient donc à leur disposition des éléments qui concordaient à peu près ensemble; Virgile, au contraire, travaillait sur des matériaux qui différaient profondément entre eux. On vient de voir par quelles vicissitudes la conception de la vie future avait passé à Rome et les changements qu'elle avait subis dans le cours des âges. Il était bien difficile que le poëte pût entièrement accorder les anciennes croyances des Romains avec leurs opinions nouvelles ; il l'était plus encore qu'il parvînt à unir ces traditions populaires avec les systèmes imaginés par les philosophes ; et comme il voulait pourtant qu'on retrouvât quelque chose des uns et des autres dans son poëme, il ne pouvait guère éviter de se contredire. C'est la manière dont il faut expliquer et résoudre la plupart des difficultés qu'on rencontre dans le sixième livre.

Là, comme ailleurs, Virgile se met à la suite d'Homère, mais il ne le suit que de loin, et dès les premiers pas il se trouve amené à modifier son modèle pour l'accommoder aux idées de son pays et de son temps. Homère a placé

le séjour des morts à l'extrémité de l'immense Océan : « C'est là qu'habitent les Cimmériens, qui sont toujours cachés dans les brouillards. Jamais le soleil ne les regarde de ses rayons, ni quand il gravit le ciel semé d'astres, ni quand il redescend vers la terre des hauteurs célestes ; une triste nuit s'étend toujours sur ces malheureux mortels [1]. » Virgile n'envoie pas son héros chercher les enfers aussi loin. On croyait beaucoup en Italie que les grottes du lac Averne étaient une des ouvertures du royaume infernal. Cette opinion, qu'accréditaient les phénomènes volcaniques dont ce pays est le théâtre, était fort ancienne: Annibal, en traversant la Campanie, s'était détourné de sa route pour y sacrifier [2]. Plus tard, Lucrèce combattit cette superstition avec une ardeur qui montre combien elle était alors répandue et puissante [3]. Mais il la combattit sans succès; elle dura jusqu'à la fin du paganisme, et un document religieux des dernières années du IVe siècle nous apprend que, sous Valentinien III, les dévots partaient encore de Capoue en procession, le 27 juillet, pour visiter « les enfers de l'Averne [4] ». C'est par là qu'Énée pénètre dans le séjour des morts. Virgile n'ignorait pas ce qu'il perdait à suivre cette tradition : il se privait de ce lointain mystérieux du récit homérique qui séduit l'imagination ; mais il y gagnait de s'appuyer sur la foi populaire, et c'est ce qu'il cherche avant tout. Ce premier changement en amène nécessairement beaucoup d'autres. Le pays des Cimmériens se défend par l'Océan qui l'entoure et les ténèbres qui le cachent. L'Averne est à deux pas de Pouzzoles et de Naples, dans un des pays les plus fréquentés du monde. Quand on se décide à y placer l'entrée des enfers, il convient de leur rendre de quelque

1. *Odyss.*, XI, 13. — 2. Tite-Live, XXIV, 12. — 3. Lucrèce, VI, 740. — 4. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 3571.

façon ce prestige de l'inconnu qu'on leur a fait perdre ; il faut surtout les protéger contre les entreprises des curieux: plus on les rapproche de nous, plus il est nécessaire d'en rendre l'accès difficile. Il ne l'est pas pour les morts : « Nuit et jour est ouverte la porte de Pluton », où s'engouffrent les âmes de ceux qui ont vécu [1]. Mais les vivants n'y pénètrent pas ; « c'est à peine si Jupiter accorde cette faveur à quelques enfants des dieux qui la méritent par leur vertu [2] ». Énée est de ce nombre. Les dieux lui permettent de cueillir dans la forêt le rameau d'or qui doit charmer les puissances infernales, et pendant que sous ses pieds la terre mugit, que les collines chancellent, que les chiens hurlent dans l'ombre, précédé par la Sibylle et présentant aux fantômes la pointe de son épée, il se jette résolûment dans la sombre caverne. Elle le conduit au vestibule des enfers, dont toute une armée de monstres garde l'entrée. L'énumération qu'en fait Virgile est curieuse ; elle nous annonce déjà le système qu'il va suivre dans toutes ses descriptions : à côté des inventions des plus anciennes mythologies qu'il a grand soin de conserver, des Titans, des Gorgones, des Harpyies, des Centaures, de l'hydre de Lerne qui pousse d'horribles sifflements, de la Chimère armée de flammes, des Songes qui se cachent dans les branches d'un orme immense, il place des allégories dont quelques-unes sont évidemment d'un autre âge, la Discorde, la Guerre, la Pauvreté, la Faim, la Vieillesse, les pâles Maladies, les Remords vengeurs, et même les Joies malsaines de l'âme (*mala mentis Gaudia*) qui toutes abrégent la vie et pourvoient l'enfer d'habitants. La porte franchie, toutes les difficultés ne sont pas vaincues ; il faut encore passer les fleuves infernaux. Ces fleuves qui, chez Homère, arrosent le pays des morts,

1. VI, 127. — 2. VI, 129.

l'entourent neuf fois, chez Virgile, pour en défendre l'accès. Le poëte s'est bien gardé d'omettre le vieux nautonier Charon, dont le nom était si populaire. Il le représente comme un vieillard énergique, grossièrement vêtu, avec une barbe longue et négligée et des yeux qui lancent des flammes. Les morts se pressent autour de lui, « aussi nombreux que tombent dans les forêts les feuilles desséchées aux premiers froids de l'automne ». Tous demandent à passer les premiers, « tous tendent les mains avec amour vers la rive opposée ». C'est là qu'ils doivent enfin trouver un séjour tranquille après les orages de la vie. Les premiers peuples, nous l'avons vu, faisaient de la tombe l'asile du repos éternel, et ils concluaient naturellement qu'on ne peut jouir de ce repos que si l'on a été enseveli. Plus tard, on l'a placé dans les enfers ; mais la seconde opinion, quoique fort différente de l'autre, s'est accommodée de quelque manière avec elle. Tout en admettant que le tombeau n'est plus la demeure où l'âme et le corps habitent ensemble pendant l'éternité, on a maintenu la nécessité de la sépulture. Il faut avoir été enseveli pour passer le Styx, et ceux qui n'ont pas obtenu sur la terre les derniers honneurs doivent se résigner à errer cent ans le long du rivage avant d'être admis dans la barque sombre. C'est un exemple curieux de la persistance obstinée des vieux préjugés et de la manière habile dont ils savent se glisser et se faire une place dans les croyances nouvelles et contraires.

Au delà du Styx commencent véritablement les enfers. Énée y rencontre d'abord le tribunal devant lequel toutes les âmes doivent comparaître : Minos, entouré de jurés qu'il a tirés au sort, comme un préteur romain, interroge les morts sur leurs actions. Virgile a dû accepter avec empressement cette idée que dans l'autre vie au moins chacun est traité comme il le mérite, et que l'homme y

trouve enfin la justice à laquelle il a droit. Il faut avouer pourtant que les décisions de Minos ne nous paraissent pas toujours irréprochables : on voudrait, par exemple, qu'il accordât de meilleures places à ceux qui sont morts pour leur pays ou qui ont été injustement condamnés au dernier supplice. Platon nous donne, dans ses dialogues, une bien plus haute idée de la justice des enfers. Si Virgile a fait autrement, c'est une preuve de plus qu'il n'a pas toujours devant les yeux un idéal philosophique, et qu'avant tout il tient à se rattacher à l'opinion commune. Après le jugement, les morts se rendent dans les demeures qui leur sont assignées : ordinairement on n'en distingue que deux, le séjour des méchants et celui des bons, le Tartare et l'Élysée; Virgile en ajoute un troisième, qui participe des deux autres. On ne sait d'où il tenait cette innovation[1], mais quelle qu'en fût l'origine, elle était de nature à lui plaire, et l'on comprend qu'il l'ait bien accueillie. S'il est naturel que les esprits violents et extrêmes, comme les stoïciens et les jansénistes, qui ne veulent pas admettre qu'il y ait des fautes légères et qui les punissent toutes avec la même rigueur, n'éprouvent pas le besoin d'introduire cette région intermédiaire dans les enfers, elle convient beaucoup aux âmes tendres, comme Virgile, qui sont disposées à traiter les faiblesses humaines avec plus d'indulgence. Du reste, il est loin d'en faire un lieu de délices. Ceux qui l'habitent ne sont punis d'aucun châtiment, mais ils

1. Platon semble y faire quelque allusion quand il dit : « Er donnait d'autres détails qu'il est superflu de rappeler, au sujet des enfants morts peu de temps après leur naissance. » (*Rép.*, x, p. 615.) Ces enfants sont précisément placés par Virgile dans cette région intermédiaire des enfers. Du reste il règne assez de confusion dans tout ce que le poëte nous en raconte, et il ne nous dit pas si les âmes qu'il y place doivent y rester toujours. J'ai suivi les interprétations les plus vraisemblables.

ne sont pas heureux non plus. Leur existence est inerte et morne ; ils se promènent tristement dans ces plaines humides, sous un ciel sans soleil, et lorsqu'ils passent le long de ces sentiers ombragés et solitaires où ils se cachent, ils ressemblent à la lune nouvelle « quand on la voit ou qu'on croit la voir se lever entre les nuages ». Ce sont en général ceux qui par leur faute ou celle du sort n'ont pas achevé leur destinée sur la terre, les enfants « que la mort a pris à la mamelle de leur mère avant d'avoir goûté la douce vie », les guerriers tombés sur le champ de bataille, les malheureux qui ont péri victimes d'injustes accusations, ceux aussi qui se sont frappés de leur main, « et qui, ne pouvant souffrir la lumière, ont rejeté l'existence ». La religion était très-dure pour eux : elle défendait qu'on leur rendît aucun honneur funèbre [1], comme plus tard le Christianisme les priva de ses dernières prières. Virgile les punit plus doucement ; leur châtiment consiste à regretter la vie dont ils se sont délivrés : « Qu'ils voudraient être rendus à la clarté des cieux et souffrir encore la misère et les durs travaux ! mais les destins s'y opposent. » A côté d'eux, et dans ce qu'il appelle le champ des larmes (*lugentes campi*), il place les héroïnes antiques qu'ont égarées de trop vives passions. La passion vient des dieux ; c'est un fléau que l'humanité subit sans en être tout à fait responsable. Aussi se contente-t-il de les montrer errant à l'écart dans des forêts de myrtes et portant au cœur leurs blessures toujours nouvelles.

Au sortir de cette région moyenne, la route se divise ; le chemin de gauche conduit au Tartare. Énée ne visite

1. Au moins pour ceux qui se pendaient (Serv., *Æn.*, XII, 603). Dans une inscription curieuse, un habitant de Sassina laisse par testament cent sépultures à ses concitoyens ; mais il excepte de ce bienfait ceux qui se sont pendus. (Orelli, 4404.)

pas le séjour des méchants, il l'entrevoit seulement de la porte, et la Sibylle, qui le connaît, lui en fait la description. C'est toujours la vieille prison de Jupiter, avec sa triple enceinte, ses portes d'airain, sa tour de fer forgée par les Cyclopes, ses cachots « qui plongent sous les ombres deux fois autant qu'il y a d'espace de la terre au ciel ». Virgile, d'après son système ordinaire, y a renfermé des criminels qui appartiennent à des âges divers et à des civilisations différentes. Ce sont d'abord les anciens ennemis des dieux, les Titans, précipités par la foudre au fond de l'abîme, les Lapithes, Salmonée, Ixion, Titye, tous les méchants et les impies des anciennes légendes; puis ceux qui ont commis spécialement des fautes contre la loi romaine, le patron qui a fait tort à son client, l'affranchi qui a trahi son maître, l'adultère qui a été frappé par le mari qu'il outrageait, le citoyen qui a pris les armes contre son pays, le magistrat prévaricateur, l'intrigant obéré qui a vendu sa patrie et l'a jetée sous le joug d'un maître orgueilleux [1]; enfin ceux qui se sont rendus coupables d'un crime contre l'humanité, les frères qui ont détesté leurs frères, les mauvais riches « qui ont couvé d'un œil jaloux les trésors qu'ils avaient amassés et n'en ont pas fait part à leurs proches ». Nous touchons presque aux vertus chrétiennes, et nous voilà bien loin de ces crimes mythologiques que le poëte énumérait tout

1. Les commentateurs trouvaient qu'en énumérant ces diverses catégories de criminels, Virgile semblait faire allusion à son temps, et ils s'étonnaient qu'en face d'Auguste il osât aussi formellement condamner ceux qui prennent part à des guerres civiles ou qui attentent à la liberté de leur pays. Mais Auguste ne devait pas être choqué de cette sincérité. Horace ne se gêne pas pour appeler la guerre civile un crime (*Carm.*, I, 2, 29), et pour dire que le triumvirat fut funeste à Rome (*ibid.*, II, 1, 3). Auguste lui-même faisait l'éloge de Caton et disait que celui qui défend l'ordre établi est un bon citoyen et un honnête homme (Macrobe, *Sat.*, II, 4, 18).

à l'heure. Virgile n'est pas à l'aise dans la description des supplices infligés à tous ces criminels. Il est difficile d'en inventer qui répondent à l'idée qu'on se fait du Tartare, et l'imagination du doux poëte n'est pas de celles qui se complaisent dans ces conceptions cruelles. Il se contente le plus souvent de reproduire les châtiments que les légendes rapportaient et que les poëtes avaient décrits. Le seul qui semble nouveau, c'est la nécessité qu'il impose au coupable d'avouer ses fautes. Il n'a rien gagné à les cacher avec tant de soin pendant sa vie, Rhadamante l'oblige à les révéler après sa mort et le punit par la honte d'une confession publique.

Après ce regard jeté sur le Tartare, Énée arrive enfin au séjour des bons, qui est le but de son voyage. C'est là qu'il doit trouver son père qu'il veut revoir encore une fois et consulter sur sa destinée. Pendant qu'il le cherche, le poëte lui fait parcourir les différents groupes des bienheureux et profite de l'occasion pour nous les montrer. Ici encore il est fidèle à sa méthode et mêle aux souvenirs de la fable des idées et des tableaux qu'il emprunte à la philosophie la plus élevée. Il place dans l'Élysée les rois des temps mythologiques, « héros magnanimes, nés dans des siècles meilleurs », et à côté d'eux les prêtres qui ont accompli fidèlement leurs devoirs, les poëtes dont les chants ont été dignes des dieux, enfin les bienfaiteurs de l'humanité, « ceux qui en inventant les arts ont embelli la vie, et ceux qui, par les services qu'ils ont rendus aux hommes ont laissé d'eux un souvenir immortel ». Dans la façon dont il décrit leur existence, Virgile s'inspire tout à fait des anciennes traditions, il revient au temps où l'on ne pouvait imaginer après la mort qu'une sorte de continuation de la vie. Les habitants de l'Élysée ne connaissent guère d'autres plaisirs que ceux dont ils jouissaient sur la terre. « Les uns se livrent aux exercices

de la palestre et luttent entre eux sur le sable doré; les autres frappent la terre en mesure et chantent des vers... Ceux qui aimaient les chars et les armes, qui élevaient dans les pâturages des chevaux au poil luisant, conservent ces goûts au delà de la tombe. A gauche et à droite, d'autres prennent leur repas sur le gazon et chantent en chœur un joyeux pæan à l'ombre d'un bois de lauriers aux douces senteurs. » Qu'ont-ils vraiment de mieux que lorsqu'ils étaient en vie? Ils sont délivrés de quelques soucis vulgaires : « aucun d'eux n'a de demeure fixe ; ils habitent au milieu des bois touffus, sur le penchant des rivages, dans les prairies où les ruisseaux entretiennent la fraîcheur. » Ils jouissent, dans ces demeures heureuses, d'une paix et d'un repos dont Virgile a voulu nous donner une idée par l'harmonie calme de ses vers. Ils possèdent pour eux des astres et un soleil particuliers, plus brillants que les nôtres ; ils respirent un air plus large, ils sont inondés d'une lumière pure. Jusque-là Virgile ne s'écarte pas des descriptions ordinaires de l'Élysée ; tout ce qu'il nous dit, il avait pu le lire dans les vieux poëmes qui racontaient la descente d'Hercule et de Thésée aux enfers : c'est bien ainsi que ces époques reculées et naïves se figuraient la vie des bienheureux. Mais, après avoir reproduit fidèlement ces tableaux antiques, il ajoute quelques traits qui ne lui viennent pas de la même source et trahissent des temps plus jeunes. Il convient d'en parler avec un peu plus d'étendue que du reste : c'est la partie la plus neuve et la plus admirée du sixième livre.

Depuis que dans la Grèce et à Rome on avait pris goût à la philosophie, on mettait parmi les plaisirs les plus vifs l'étude de la nature et la découverte de ses lois. Mais on s'apercevait aussi que la nature ne laisse pas facilement saisir ses secrets, et comme, à mesure qu'on s'éle-

vait, l'horizon semblait toujours s'étendre, et que chaque question résolue ne faisait qu'augmenter le nombre des questions à résoudre, les esprits sincères qui se livraient à ces recherches éprouvaient plus d'impatiences et de regrets que d'orgueil et de joie, et se sentaient moins heureux de ce qu'ils étaient parvenus à connaître qu'attristés de ce qui leur restait à savoir. « Il n'est personne, disait Plutarque, parmi ceux qui désirent avec ardeur posséder la vérité, qui puisse ici-bas se rassasier d'elle à souhait, car le corps interpose entre elle et la raison une sorte de nuage qui les empêche de la distinguer. C'est pour cela que, semblables à des oiseaux, ils veulent toujours s'envoler vers le ciel[1]. » Là, au moins, rien ne troublera plus leur regard; ils seront placés dans la pleine lumière et saisiront toute la vérité. C'est ainsi qu'on fut amené à faire de la contemplation du monde et de ses lois le plaisir le plus délicat de la vie future et la plus belle récompense du sage. Dans le *Songe de Scipion*, Cicéron nous dit que ceux qui ont sauvé, défendu, agrandi leur patrie, habiteront après leur mort un séjour réservé où ils jouiront d'un éternel bonheur; et ce bonheur, qu'il décrit, consiste surtout à promener les yeux sur l'univers, à en admirer les merveilles, à suivre les mouvements des astres, à entendre l'harmonie des sphères, à contempler enfin sans voile ce que de la terre nous ne pouvons qu'entrevoir[2]. C'est aussi l'occupation du père d'Énée, et, quand son fils vient le visiter, il s'empresse de lui faire part des connaissances qu'il a acquises depuis qu'il habite l'Élysée et lui dévoile le système du monde.

Ce système, que Virgile développe en vers admi-

1. *Non posse suaviter vivi sec. Epic.*, p. 1105. — 2. Cic., *Rép.*, VI, 7, et *Tusc.*, I, 20.

rables, n'est pas tout à fait celui d'une école particulière : il venait de Pythagore. Platon, et, après lui, presque toutes les sectes philosophiques importantes, à l'exception des épicuriens, en avaient adopté les parties essentielles. Varron l'avait fait connaître aux Romains dans son grand ouvrage des *Antiquités divines*, et il y faisait le fond de ses doctrines religieuses [1]. C'était aussi celui qu'accueillaient le plus volontiers les gens éclairés qui s'occupaient de philosophie à leurs moments de loisir; en sorte qu'au milieu de cette confusion d'opinions et de doctrines diverses, il semblait que ce fût un des points sur lesquels on fût arrivé à se mettre d'accord [2]. On admettait généralement que l'univers est animé d'une sorte de vie intérieure, qu'un souffle divin, répandu dans toutes ses parties, les pénètre, les vivifie, et met en mouvement la masse entière. C'est ce qu'on appelait l'âme du monde. D'elle vient tout ce qui vit et respire. Les âmes des hommes ne sont aussi qu'une émanation, une parcelle détachée de l'âme universelle. Malheureusement ce principe divin, tombant dans le corps et forcé de s'associer avec lui, perd dans ce mélange une partie de sa vertu. « Cette prison obscure, qui enferme l'âme, l'empêche de voir le ciel d'où elle vient », et la mort même, en la délivrant de son esclavage, ne peut pas lui rendre toute sa pureté. Dans ce séjour sur la terre, dans ce contact avec le corps, elle s'est altérée, elle a contracté des souillures dont il faut qu'elle se lave. La purification dure mille ans; c'est le temps nécessaire pour que les taches soient entièrement effacées et que l'étincelle du feu divin, qui est notre âme, revienne à sa pureté pre-

1. S. Aug., *De civ. Dei*, VII, 6. — 2. Cette doctrine se retrouve dans Cicéron (*Rép.*, VI, 8); dans Horace (*Sat.*, II, 2, 79); dans Pline l'ancien (II, 26).

mière. Dieu l'appelle ensuite sur les bords du fleuve Léthé afin qu'elle y boive l'oubli, et la renvoie sur la terre animer un nouveau corps. De cette manière l'Élysée contient à la fois ceux qui ont vécu et ceux qui doivent vivre, ou plutôt les uns et les autres se confondent, puisque la vie doit recommencer pour chacun mille ans après la mort. Anchise en profite pour donner à son fils le spectacle de toute sa postérité depuis les rois d'Albe jusqu'à ce jeune Marcellus qui fut si amèrement pleuré d'Auguste; c'est une occasion pour Virgile de nous faire un tableau rapide et merveilleux de l'histoire de son pays.

Il faut vraiment se faire violence et s'arracher à l'impression de ces beaux vers pour s'apercevoir que cette nouvelle description de la vie future ne ressemble pas tout à fait à celle qui nous a été d'abord présentée et qu'il est difficile de les accorder ensemble. En réalité, il y a deux enfers distincts dans le sixième livre. Le poëte a pris les éléments du premier dans les légendes populaires de la Grèce ou de Rome; nous y retrouvons Cerbère, Charon, Minos et Rhadamante, le Tartare et l'Élysée. Les morts y sont placés dans des demeures différentes d'où il semble bien qu'ils ne doivent plus sortir : jusqu'à la fin le vautour dévorera le cœur immortel de Titye, et les bienheureux célébreront leurs danses et leurs banquets dans les lieux enchantés qu'ils habitent. On ne voit pas que personne y soit soumis à aucune purification. L'âme d'Anchise n'a pas eu besoin d'être lavée des souillures inévitables que communique le corps, puisque nous la trouvons établie au séjour du bonheur éternel presque au lendemain du jour où elle a quitté la terre. Transportés brusquement de leur demeure terrestre aux enfers, les morts y conservent le souvenir entier de leur vie passée. L'existence paraît continuer pour eux sans interruption ; ils gardent fidèlement toutes leurs affections et

toutes leurs haines : Didon, toujours furieuse, détourne les yeux d'Énée qui a causé sa perte ; Anchise tend les bras à son fils et lui fait par habitude un peu de morale [1]. Tout est changé dans la dernière partie du sixième livre, et c'est vraiment un enfer nouveau que le poëte nous fait visiter. Il semble d'abord qu'il y représente les âmes réunies dans un même lieu : cette foule d'ombres légères, ces nations innombrables qui voltigent en murmurant autour du Léthé, sont entièrement confondues ensemble, et il n'est plus question de ces demeures distinctes dans lesquelles Virgile les a d'abord distribuées [2]. Elles ont toutes besoin d'être purifiées, et la seule différence qui existe en elles, c'est que les expiations qu'on leur impose ne sont pas tout à fait les mêmes. « Les unes, suspendues en l'air, sont battues des vents ; les autres, au fond d'un gouffre, lavent leurs souillures, d'autres s'épurent par le feu » ; mais le terme de cette expiation est le même pour toutes : après mille ans écoulés elles sont redevenues pures et peuvent tenter de nouveau l'épreuve de la vie. L'immortalité n'est donc plus aussi entière que tout à l'heure ; ce n'est pas la même existence qui persiste et se prolonge à travers la mort, c'est une série d'existences nouvelles et distinctes qui recommencent à chaque fois. Aussi les âmes, dans ce nouveau séjour, ne semblent-elles plus aussi vivantes qu'elles l'étaient dans le champ des pleurs ou dans l'Élysée. Ce sont vraiment « ces ombres silencieuses » que le poëte saluait d'avance en commen-

1. VI, 693 : *Quam metui ne quid Libyæ tibi regna nocerent !* — 2. On a prétendu, pour tout arranger, que par un premier jugement des âmes, les très-bonnes et les très-méchantes étaient exemptes de toute purification et envoyées directement au Tartare ou dans l'Élysée. Mais à quoi sert, dans ce cas, ce séjour intermédiaire que Virgile a si longuement décrit ? D'ailleurs le poëte fait très-positivement entendre que tout le monde est soumis à quelque expiation (VI, 736 et 742).

çant son récit. Les autres ne méritaient guère ce nom; elles parlent au contraire avec tant de plaisir, qu'il faut toujours que la Sibylle les interrompe et qu'elle arrache Énée à ces entretiens infinis; celles-ci, quoique réunies en troupe innombrable, font à peine autant de bruit que les abeilles qui bourdonnent un jour d'été en se posant sur les fleurs. Virgile nous les montre au moment où elles s'approchent du fleuve d'oubli; mais, en vérité, elles n'ont guère besoin d'y aller boire. Aucune d'elles ne paraît se souvenir de sa vie passée, ni avoir le sentiment de sa vie future. Elles passent devant le chef de leur race, portant déjà les insignes et les traits qui les font reconnaître, mais elles passent en silence, sans paraître rien voir, sans manifester aucune émotion. Ce sont, je le répète, deux enfers différents, dont l'un est plutôt emprunté aux croyances populaires, l'autre se rapporte davantage aux doctrines des philosophes. Si Virgile avait pu mettre la dernière main à son œuvre, il les aurait certainement mieux fondus ensemble; mais un critique affirme, je crois avec raison, qu'il ne serait pas arrivé à nous faire passer de l'un à l'autre sans surprise et à supprimer tout à fait les difficultés qui naissent de leur voisinage [1]. La contradiction était au fond même des choses : on pouvait la dissimuler, mais non la détruire.

Il est, du reste, assez vraisemblable qu'elle choquait moins les contemporains que nous. Ces éléments divers que Virgile a voulu mêler dans son poëme, chacun, en descendant en lui-même, les retrouvait dans ses croyances. Elles se composaient à la fois des souvenirs de l'enfance,

1. Conington, *loc. cit.* Le passage où Virgile a essayé d'unir ensemble ces éléments différents (VI, 742-746) est précisément le plus obscur du sixième livre, celui qui a donné lieu aux interprétations les plus diverses. On ne peut donc pas dire qu'il éclaire beaucoup la question.

des études de la jeunesse et des réflexions de l'âge mûr. Les opinions populaires qui s'insinuent les premières dans l'âme, et la trouvant vide, s'y installent à l'aise, en faisaient le fond. Sur cette première couche venaient se placer les connaissances et les idées qu'on devait à la philosophie, et, le plus souvent elles la recouvraient sans l'effacer. Comme les religions n'avaient alors ni dogmes précis, ni symbole arrêté, on éprouvait moins le besoin de se faire un corps de doctrines homogènes et de ramener tout ce mélange un peu confus à une rigoureuse unité. Il était donc assez difficile qu'on fût très-sensible à ces incohérences qui nous frappent dans l'œuvre de Virgile, parce qu'en réalité il s'en retrouvait quelque chose au fond de toutes les âmes.

III

Influence du sixième livre sur les contemporains. — Les Romains de l'empire croyaient-ils à la vie future ? — Renseignements que nous donnent à cet égard les inscriptions. — Idée qu'on se faisait de cette autre existence. — La prière pour les morts dans le paganisme. — Ce qu'il y avait de nouveau dans le sixième livre. — Rapprochements entre les opinions de Virgile et les doctrines chrétiennes.

On ne peut pas achever l'étude du sixième livre de l'*Énéide* sans se demander quelle impression il a dû produire sur les Romains qui le lisaient, et s'il est probable qu'il ait exercé quelque influence sur leurs opinions. Elle n'aurait guère été profonde, s'il était vrai, comme on l'a quelquefois prétendu, qu'en général, sous l'empire, on ne croyait pas à la vie future; mais les raisons qu'on en donne ne sont pas toutes convaincantes. On s'arme, pour le prouver, de certains aveux des écrivains de ce temps

qui n'ont pas le sens et la portée qu'on leur accorde. Quand Sénèque et Juvénal soutiennent que personne n'a plus peur de Cerbère, et qu'on ne croit pas que tous les morts de l'univers passent le fleuve sombre sur une seule barque [1], ils veulent dire que les légendes populaires ont beaucoup perdu de leur crédit, et non pas qu'on nie l'immortalité de l'âme. Ne pouvait-on pas plaisanter sur Cerbère et Charon, refuser d'admettre qu'après la mort les âmes traversent le Styx, et croire pourtant qu'elles continuent quelque part d'exister? En réalité, il n'y a qu'un seul écrivain de ce temps qui ait attaqué en face la croyance à la vie future, et osé prétendre qu'elle n'est « qu'une folie puérile ou une insolente vanité » : c'est Pline l'ancien. Dans un passage célèbre, il traite ceux qui la défendent comme de véritables ennemis du genre humain. « Malheureux, leur dit-il, quelle sottise est la vôtre de faire continuer la vie au delà de la tombe! Où se reposeront donc les créatures, si vous admettez que les âmes dans le ciel, les ombres dans les enfers, conservent quelque sentiment? Votre complaisance pour nos préjugés, votre crédulité nous fait perdre le plus grand bien de la vie humaine, qui est la mort. Vous redoublez les tristesses de notre dernière heure par les terreurs de l'avenir. En supposant qu'il soit doux de vivre, peut-il l'être d'avoir vécu? Laissez-nous plutôt consulter nos souvenirs et trouver dans la tranquillité qui a précédé notre existence l'assurance du repos qui la suivra [2]. » Pline est le seul alors qui s'exprime d'une façon aussi nette et aussi hardie; mais si les autres ne nient pas la persistance de la vie, il faut avouer qu'ils n'en parlent qu'avec beaucoup de réserves et d'hésita-

1. Sénèque, *Epist.*, 24, 18. Juvénal, II, 15. — 2. *Hist. nat.*, VII, 55 (56).

tions. L'immortalité de l'âme ne paraît être pour eux le plus souvent qu'une hypothèse ou qu'une espérance. Tacite, en adressant les derniers adieux à son beau-père Agricola, se contente de dire : « S'il est un lieu réservé aux mânes de l'homme juste ; si, comme le pensent les sages, les grandes âmes ne s'éteignent pas avec le corps [1]. » Les autres écrivains de ce temps s'expriment à peu près comme lui, et l'on comprend qu'au milieu de ces incertitudes il ne soit pas aisé de saisir leur véritable pensée.

Les inscriptions nous fournissent des renseignements à la fois plus complets et plus clairs que ceux qui nous viennent de la littérature. Il n'y a pas de question sur laquelle elles répandent plus de lumières. Comme la plupart de celles qui nous restent sont des épitaphes, les gens qui les ont fait graver ont été amenés à nous entretenir de leurs sentiments sur la vie future. Ils sont très-loin de s'accorder entre eux, et l'on voit bien qu'il régnait alors à ce sujet une grande variété dans les opinions. Quelques-uns nient l'immortalité de l'âme aussi résolûment que Pline, et par les mêmes arguments : « Tu n'étais pas autrefois, disent-ils au passant qui s'arrête devant leur tombe, tu existes maintenant, mais bientôt tu ne seras plus [2]. » Ils regardent donc le temps où nous vivons comme un éclair d'existence entre deux infinis de néant. Cette formule : « Je n'étais pas, je ne suis plus », *non fueram*, *non sum*, se trouve plusieurs fois employée [3]; et les plus résignés ou les plus malheureux ajoutent : « Je n'en suis pas fâché », *non mihi dolet* [4]. Cette perspective ne paraît pas les inquiéter. La mort qui

1. *Agricola*, 46. — 2. *Inscr. de l Alg.*, 717 : *Non fueras, nunc es, iterum nunc desines esse.* — 3. Orelli, 4809-4810. — 4. Orelli, 4811.

les menace, et qui n'aura pas de réveil, n'est pour eux qu'un motif de plus de passer gaiement la vie : « Amis, disent-ils, pendant que nous vivons, vivons[1]. » Ou encore : « Bois, mange, amuse-toi, et viens nous trouver[2]. » Leur épicurisme est souvent très-grossier : « Tant que j'ai vécu, nous dit un vétéran de la cinquième légion, j'ai bu volontiers ; vous qui vivez maintenant, buvez comme moi[3]. » Un autre nous apprend « qu'il a toujours passé la vie comme il convient à un homme libre », c'est-à-dire sans doute en menant une joyeuse existence, et il ajoute : « Ce que j'ai bu et ce que j'ai mangé, voilà maintenant tout ce qui me reste[4]. » Le fond de la pensée de tous ces amis des plaisirs faciles, épicuriens de pratique sinon de doctrine, c'est que la destinée s'achevant ici-bas, il faut se la faire aussi agréable que possible. Qu'ils le disent ou non, on peut les mettre sans scrupule parmi les gens qui ne croient pas à la vie future. Il est d'usage de ranger dans la même catégorie tous ceux qui, saluant dans la mort la fin de toutes les peines, le repos après les fatigues, s'en réjouissent comme du plus grand des bonheurs. Ce sentiment se retrouve souvent sur les tombes antiques ; c'est celui qu'expriment d'ordinaire les gens qui n'ont pas eu à se louer de la vie. « Me voilà délivré de tout chagrin, nous dit un pauvre grammairien dont l'existence avait sans doute été très-dure, je jouis du calme de la mort[5]. » Un Parthe, après nous avoir raconté que de prisonnier il est devenu citoyen et qu'un caprice du sort le fait reposer en terre romaine, ajoute ces mots : « Tombe, sois hospitalière

1. Orelli, 4807 : *Amici, dum vivimus, vivamus.* — 2. *Corp. inscr. lat.*, II, 1877 : *Es, bibe, lude, veni.* — 3. Orelli, 6674 : *Dum vivi bibi libenter : bibite vos qui vivitis.* — 4. Orelli, 7407 : *Quod comedi et ebibi tantum meum est.* — 5. Orelli, 1197.

pour moi ; c'est à toi que je devrai d'échapper à tous les soucis[1]. » Mais a-t-on le droit d'affirmer que ce repos souhaité par ces malheureux avec tant d'ardeur soit la même chose que le « sommeil éternel » qu'attendent les épicuriens ? N'a-t-on pas vu tout à l'heure qu'il peut se concilier avec l'espoir de l'immortalité ? Dans Virgile, les âmes qui se pressent autour de Charon sont impatientes de passer le fleuve, parce qu'elles espèrent trouver le repos sur l'autre rive, mais elles savent bien qu'elles se reposeront en continuant d'exister. Quand les chrétiens inscrivaient sur la tombe d'un fidèle « qu'il y dormait en paix », ils ne voulaient pas parler de « ce sommeil de glace » dont il n'y a pas de réveil, et la paix n'était pas pour eux l'anéantissement, mais la vie. Il serait donc téméraire de prétendre que ces gens qui parlent avec tant d'envie du repos de la mort entendent tous qu'il ne peut être obtenu que par la destruction de leur être, et de les mettre sans distinction parmi ceux qui ne croient pas à la vie future. Mais alors même qu'on le ferait, les croyants seraient encore, dans les inscriptions funéraires, plus nombreux que les sceptiques[2]. Le plus souvent elles affirment ou supposent la persistance de la vie. Les morts y demandent à leurs amis et à leur famille des services dont ils n'auraient pas besoin si tout devait finir pour eux avec cette existence ; ils parlent des lieux qu'ils vont habiter, ils expriment la pensée que les parents qu'ils ont laissés sur la terre viendront les y rejoindre ; cette espérance console aussi bien ceux qui survivent que ceux qui ne sont plus. « Ne pleure pas, ma mère », dit le mort ; et la mère répond en demandant à son fils de venir au plus tôt la chercher pour qu'ils soient enfin

1. Orelli, 2982. — 2. Voyez Friedlænder, *Sittengeschichte Roms*, III, p. 629.

réunis [1]. Ces croyances se retrouvent alors dans tous les rangs de la société; mais elles devaient être surtout répandues chez le peuple : ce sont les malheureux, les pauvres, les opprimés, qui ont besoin de croire que les injustices de la vie présente sont réparées ailleurs, qu'il y a quelque part une punition pour les méchants et des récompenses pour les bons. Suétone rapporte que, lorsqu'on sut à Rome la mort de Tibère, la foule se répandit dans les rues, « priant les dieux Mânes de précipiter son ombre dans le séjour des impies [2] ».

Mais si tous ces gens sont unis dans le sentiment que l'âme ne meurt pas avec le corps, ils ne se figurent pas tous de la même façon cette dernière demeure où doit se continuer la vie, et ne la placent pas au même endroit. Quelques inscriptions, surtout celles qui sont écrites en vers, parlent du Tartare et de l'Élysée; d'autres expriment de diverses manières la pensée qu'une fois le corps rendu à la terre, l'âme remonte vers sa source [3]. Elle doit résider désormais, soit dans les astres auprès des dieux, soit dans la partie la plus pure de l'air, soit dans l'espace qui s'étend entre la terre et la lune, et quelques-uns imaginent qu'elle est d'autant plus éloignée de la terre et rapprochée du ciel qu'elle a mené une existence plus vertueuse [4]. Cette croyance s'accrédite à mesure que se répand la doctrine stoïcienne. Nous la trouvons quelquefois exprimée avec une vivacité qui prouve combien on était heureux de s'y rattacher. « Non », dit un père sur la tombe de son enfant, « tu ne descends pas au séjour des

1. Renier, *Inscr. de l'Alg.*, 3864, 3981. Gruter, 376, 5. Orelli, 4662, etc. — 2. *Tiber.*, 75. — 3. Orelli, 7392 : *Naturæ socialem spiritum corpusque origini reddidit.* Mommsen, *Inscr. Neap.*, 1804 : *In cineres corpus et in æthera vita soluta est.* — *Corp. inscr. lat.* III, 6384 : *corpus habent cineres, animam sacer abstulit aer.* — 4. Pline, *Paneg.*, 89.

Mânes, mais tu t'élèves vers les astres du ciel[1]. » Ce n'était pourtant encore que l'opinion des gens distingués qui avaient quelque accès à la philosophie, c'est-à-dire du petit nombre; le Christianisme en fit plus tard la croyance générale. Ce qui domine jusqu'à l'époque chrétienne, ce sont encore les plus anciennes opinions. La foule semble revenir avec une invincible opiniâtreté à la vieille manière de se figurer la persistance de la vie; elle est toujours tentée de croire que l'âme et le corps sont enchaînés ensemble dans la sépulture; elle soupçonne que le mort n'a pas perdu tout sentiment dans cette tombe où il est enfermé; elle cherche par tous les moyens à le consoler, à le distraire, à l'arracher à ce silence et à cet isolement éternel auxquels la nature a tant de peine à se résigner; elle veut le ramener et le maintenir parmi les siens, et si l'on ne peut plus le mêler tout à fait au mouvement et à l'activité des vivants, lui en donner au moins le spectacle. Un certain Lollius, sévir augustal d'une petite ville d'Italie, nous dit dans son épitaphe « qu'il s'est fait mettre au bord de la route pour qu'on pût lui dire en passant : Adieu, Lollius[2] », c'est-à-dire pour que quelque bruit de la vie arrivât encore jusqu'à lui. Voilà pourquoi les sépultures antiques étaient placées le plus souvent sur les grands chemins. La voie Latine et la voie Appienne en sont bordées à Rome, et c'est entre deux rangées de tombeaux que le voyageur entre encore aujourd'hui dans Ostie et dans Pompéi. Sur ces tombeaux on trouve souvent inscrits des dialogues dans lesquels le mort écoute et répond. Tantôt il prend la parole pour consoler sa famille éplorée, tantôt il remercie ceux qui l'ont salué en passant. « Adieu, Victor Fabianus. — Les dieux vous comblent de biens, mes amis; et vous aussi,

1. Renier, *Inscr. de l'Alg.*, 3421. — 2. Orelli, 4737.

voyageurs, les dieux vous protégent, pour vous remercier de vous arrêter un moment devant la tombe de Fabianus. Que votre voyage, que votre retour s'accomplissent sans accident. Et vous, qui m'apportez des couronnes et des fleurs, puissiez-vous le faire pendant de nombreuses années [1]. »

Ce qui est tout à fait remarquable, c'est l'insistance avec laquelle le mort réclame des siens et des étrangers ces derniers égards. Il joint, quand il le peut, des promesses à ses prières ; il fonde des legs pour récompenser ceux qui viendront à certaines époques lui apporter des libations et des fleurs ou qui prendront part aux repas célébrés près de ses cendres. S'il est pauvre, il demande au moins qu'on n'oublie pas ce salut qu'il est d'usage d'accorder à la tombe qu'on rencontre sur son chemin. « Vous qui passez, ne manquez pas de dire, avec un sentiment pieux: Que la terre te soit légère [2] ! » Il met une ardeur étrange à réclamer de tout le monde ce simple souvenir; pour être sûr qu'on ne le lui refusera pas, il flatte, il implore, il supplie; il promet au voyageur qui prononcera ces courtes paroles que les dieux récompenseront sa piété, qu'à son tour il obtiendra les honneurs qu'il accorde aux autres [3]. En voyant l'importance qu'il attache à cette formule banale, il vient à l'esprit qu'il devait lui prêter une certaine efficacité ; il croyait probablement que de quelque manière elle pouvait rendre son sort meilleur dans l'autre vie. Ce n'est donc pas tout à fait une simple politesse, dont il n'a que faire en ce moment, c'est un service et un secours

1. *Bull. de l'inst. arch.*, 1864, p. 154. — 2. Renier, *Inscr. de l'Alg.*, 782. — 3. Orelli, 7395 : *Quod quisque vestrum mortuo optavit mihi, id illi eveniat semper vivo et mortuo.* Renier, *Inscr. de l'Alg.*, 3712 : *Quicumque viator transiens et dixeris huic tumulo : Rufine, ave, sit tibi terra levis; et post obitum idem tuum sit tibi terra levis.*

qu'il demande, et il faut voir dans ces mots si souvent répétés sur les tombes anciennes quelque chose qui ressemble à la prière pour les morts dans le Christianisme. Il en est de même des sacrifices qui doivent s'accomplir sur le tombeau et pour lesquels on prend d'avance tant de précautions. J'ai peine à croire qu'on se donnerait tant de mal pour en assurer la perpétuité, pour écarter tous les obstacles qui peuvent s'opposer à leur accomplissement, s'il ne s'agissait que d'une satisfaction de vanité. On devait penser aussi que le mort en recueillait quelque avantage plus réel, et rattacher de quelque manière son bonheur dans l'autre vie aux honneurs qu'on lui rendait sur la terre.

Il est donc très-probable que ces instances qu'on fait aux passants pour obtenir leurs prières, ces fondations pieuses pour s'assurer des sacrifices qui durent toujours, témoignent beaucoup moins du désir qu'on a de protéger sa mémoire contre l'oubli que des préoccupations et des inquiétudes causées à tout le monde par la crainte des enfers. Épicure n'était pas parvenu, comme il l'espérait, à en délivrer l'humanité. On se trouvait encore, au commencement de l'empire, dans la même situation d'esprit que Platon décrit en ces termes, quatre siècles auparavant. « Tu sauras que, lorsqu'un homme se croit aux approches de la mort, certaines choses sur lesquelles il était tranquille auparavant éveillent alors dans son esprit des soucis et des alarmes, surtout ce qu'on raconte des enfers et de leurs châtiments... Ces récits autrefois l'objet de ses railleries portent le trouble dans son âme [1]. » En ce terrible moment, on ne pouvait s'empêcher de faire un retour sur sa vie passée et de redouter les conséquences des mauvaises actions qu'on avait commises. « C'est alors »,

1. *Rép.*, I, p. 330.

disait Cicéron, dans une phrase qui semble chrétienne, « c'est alors qu'on éprouve plus que jamais le remords de ses fautes », *tum peccatorum maxime pœnitet* [1]. Il est probable que la religion intervenait quelquefois pour calmer les consciences effrayées. Un bas-relief du Louvre nous montre auprès du lit d'une femme qui vient d'expirer, et à côté de sa famille qui pleure, des prêtres et l'appareil d'un sacrifice [2]. Les mystères aussi avaient essayé de rassurer les âmes qu'effrayait ce grand inconnu. Ils donnaient aux initiés le spectacle de la vie future; ils leur annonçaient qu'après leur mort ils jouiraient de cette félicité qu'on leur avait fait entrevoir « et qu'ils passeraient l'éternité avec les dieux ». Mais ce furent surtout les charlatans, venus à Rome de toutes les contrées du monde, prêtres de toutes religions, magiciens et devins de toute sorte, qui surent tirer un grand profit des terreurs que causaient les enfers. Comme on pensait que, selon le mot de Platon, « c'est le plus grand des malheurs de descendre dans l'autre monde avec une âme criminelle [3] », ils se chargeaient de fournir aux coupables des purifications qui lavaient leurs fautes « et leur donnaient place, après la vie, parmi ceux qui conservent le souffle, le regard, la parole, et qui passent le temps à danser et à se réjouir dans la demeure d'Hadès [4] ». Ils vendaient des prières dont l'effet était infaillible, qui devaient désarmer les puissances infernales et les empêcher de s'opposer au passage de l'âme lorsqu'elle s'envolait vers le ciel [5]. On était si préoccupé de ce moment redoutable, on avait tant peur de cet avenir menaçant, qu'ils ne

1. *De divin.*, I, 30. — 2. Ce bas-relief a été étudié par Maffei dans son opuscule intitulé : *La religion de' gentili nel morire*. — 3. Platon, *Gorgias*, p. 522. — 4. Plut., *Non posse suav. vivi*, p. 1105. — 5. Arnobe, *Advers. gentes*, II, 13, 33, 62. C'est peut-être à quelque

manquaient pas de trouver des dupes qui leur payaient cher leurs recettes.

Il faut replacer le récit de Virgile au milieu de ces préoccupations pour se rendre compte de l'effet qu'il a dû produire. Ce n'était pas tout à fait pour ces âmes inquiètes une œuvre d'art ordinaire, et elles devaient y trouver un intérêt plus puissant et plus vivant que dans le reste de l'ouvrage. Il les entretenait de ces problèmes qui troublaient leur pensée; il ranimait en eux ces espérances et ces terreurs qu'on pouvait bien oublier un moment, quand on était livré à l'activité de la vie, mais qui, selon la réflexion de Platon, finissaient toujours par se réveiller. Ainsi le premier résultat du sixième livre a dû être d'exciter encore et de nourrir ces alarmes qui étaient alors générales, de pousser les esprits à s'inquiéter de plus en plus de l'état des âmes après la mort. Il est vrai que, si l'on n'en pouvait aborder la lecture sans émotion, on ne devait pas être non plus entièrement satisfait quand elle était finie. Ceux qui venaient y chercher la solution de leurs doutes et une réponse nette et définitive aux questions qu'ils se faisaient sur l'autre vie, ne l'y trouvaient pas. Virgile n'est pas un révélateur, et il aurait fallu l'être pour prétendre donner une description de la vie future qui fût acceptée de tous comme un dogme. Personne encore ne l'avait fait. Pour les prêtres, comme pour les philosophes, ce qui suit l'existence n'apparaissait que comme une sorte de rêve; tout ce qu'on en disait était plutôt du domaine de l'imagination que de la foi. Le poëte pouvait donc à la rigueur

cérémonie expiatoire, destinée à assurer le salut de l'âme, que fait allusion cette inscription de l'Algérie où on lit ces mots : *Tertullius mosoleum instituit œre suo, et patris et matris sororum et nepotis redemissionem fecit* (Renier, *Inscr. de l'Alg.*, I, 3741.)

imaginer les enfers comme il le voulait; il aima mieux partir des opinions populaires. Ces opinions, nous l'avons vu, étaient fort incertaines. Elles avaient changé plusieurs fois et, en se modifiant, s'étaient affaiblies. Il pensa néanmoins que ces vieilles légendes, malgré leurs incohérences et leur discrédit, pouvaient encore lui être utiles. On nous dit bien que les sages avaient cessé depuis longtemps d'y croire; mais les sages sont toujours en minorité dans le monde, et d'ailleurs il n'est pas sûr qu'ils en fussent aussi désabusés qu'ils le prétendaient. Quand des fables se sont imposées pendant des siècles à la croyance des hommes, elles ne s'effacent pas aisément de leur souvenir. Celles-là étaient de plus protégées contre l'oubli par des chefs-d'œuvre; la poésie et les arts les rendaient immortelles. Même quand la raison s'éloignait d'elles, elles restaient maîtresses de l'imagination et gardaient ainsi une partie de l'homme malgré lui. Ce qui prouve bien qu'elles n'avaient pas perdu tout crédit, c'est l'empressement que mettaient les philosophes, surtout les stoïciens, à s'autoriser d'elles et à les interpréter dans le sens de leurs systèmes. Ils espéraient, en agissant ainsi, faire profiter les doctrines nouvelles qu'ils voulaient émettre de ce respect qu'on accorde toujours involontairement aux choses anciennes. C'est aussi le dessein de Virgile : il pensait que son récit aurait plus d'autorité, s'il prenait soin de mêler toujours les traditions aux nouveautés et la philosophie à la fable.

Ce mélange est au fond la principale originalité de son œuvre : il lui a surtout servi à donner un caractère plus moral et plus élevé aux idées qu'on se faisait autour de lui de la vie future. C'est par là que, malgré les larges emprunts qu'il fait aux légendes antiques, son Élysée et son Tartare ne sont plus ceux de la mythologie. On a vu tout ce qu'il y ajoute : je ne veux rappeler ici que cette

opinion, qu'il expose avec tant d'éclat, que l'homme est composé de deux éléments d'origine diverse ; que le corps, matière terrestre, corrompue, est un principe de souillure ; que son alliance avec l'âme, qui vient du ciel, est la source des luttes qui troublent la vie. Il en tire une conséquence importante et inattendue. Si l'on admet avec lui que l'âme et le corps se gênent et que leur union est une cause permanente de souffrance et de combat, il faut penser que leur séparation est un bien et que l'existence véritable ne commence que lorsqu'ils se sont quittés. On avait cru d'abord tout le contraire : pour Homère, la vie véritable est celle du corps. Quand il n'est plus, il ne reste de l'homme qu'une ombre, une forme vide et impalpable, « un fantôme sans force ». Les morts sont « les malheureux », leur demeure est un séjour de ténèbres, et lorsqu'on annonce à Ulysse qu'il lui faut la visiter, il sent son cœur se briser et se roule en pleurant sur son lit. « Ne me console pas », répond l'ombre d'Achille aux compliments qu'on lui fait ; « j'aimerais mieux être un laboureur et servir pour de l'argent un pauvre homme qui n'aurait pas beaucoup à manger, que de commander à tous les morts [1]. » C'était encore à Rome l'opinion du plus grand nombre. Horace, parlant de ceux qui ne sont plus, dit qu'ils sont partis « pour l'exil éternel [2] ». Virgile pense au contraire qu'ils retournent vers la patrie. Énée, qui vient d'entrevoir l'Élysée, ne comprend pas qu'on puisse jamais consentir à s'en éloigner. « O mon père, dit-il à Anchise, est-il donc vrai que des âmes remontent d'ici vers la terre et veulent de nouveau rentrer dans la prison du corps? D'où leur vient cet amour insensé de la vie [3]? »

1. *Odyssée*, XI, 488. Voyez, sur toute cette question, Girard, *Le sentiment religieux en Grèce*, p. 304 et sq. — 2. *Carm.*, II, 3, 27 : *nos in æternum Exilium impositura cymbæ.* — 3. *Æn.*, VI, 719.

On ne peut pas prétendre sans doute que ces idées fussent entièrement nouvelles; les philosophes les avaient souvent développées dans leurs ouvrages, et même quelquefois elles remontaient beaucoup plus haut qu'eux. Par exemple ce principe que le corps finit par communiquer sa souillure à l'âme et qu'il faut, après qu'ils se sont séparés, qu'elle en soit purifiée pour revenir à sa première nature, était familier aux vieilles religions de l'Égypte. Le récit des épreuves terribles qu'elle doit subir pour obtenir l'immortalité bienheureuse, est le fond de ce « rituel funéraire » que les dévots faisaient ensevelir avec eux et qu'on retrouve si souvent dans les tombes égyptiennes[1]. Cicéron avait dit avant Virgile : « Ce n'est qu'après être morts que nous vivrons véritablement », et il représente Scipion qui, à la vue du bonheur dont jouissent dans le ciel les âmes vertueuses, s'écrie comme Énée : « Puisque c'est ici le séjour de la vie, que fais-je plus longtemps sur la terre? Pourquoi ne pas me hâter de vous rejoindre[2]? » C'est ce que pensait aussi ce sage de la Grèce qui, sans avoir aucun sujet de chagrin, se précipita dans la mer après avoir lu le *Phédon*, pour arriver au ciel plus vite[3]. Mais, si les idées que développe Virgile n'étaient pas tout à fait nouvelles, on peut dire qu'à Rome du moins elles n'étaient guère sorties encore des écoles des philosophes et d'un petit cercle de lettrés. Il les en a tirées pour les répandre. Par la manière habile dont il les présente, il a familiarisé le monde avec elles. Comme elles sont mêlées dans ses ouvrages à des légendes et à des traditions antiques, elles ont été accueillies de la foule sans trop de surprise et se sont insinuées jusqu'à

1. Voyez, sur le rituel funéraire, un article de M. Maspéro, *Revue critique*, 1872, n° 48. — 2. Cic., *Rép.*, VI, 8. — 3. Cic., *Tuscul.*, I, 34.

des profondeurs où elles n'avaient jamais pénétré avant lui. En les exposant en beaux vers dans un poëme qui a été pendant plusieurs siècles le plus populaire de tous les livres; il les a fixées dans la mémoire des hommes.

Plusieurs de ces idées sont plus tard devenues chrétiennes. Elles ont eu alors d'autant moins de peine à s'emparer des esprits, que Virgile les avait préparés d'avance à les bien accueillir. Le Christianisme admet le jugement des morts, les supplices des méchants, les récompenses des bons, la nécessité pour les âmes coupables de fautes légères de traverser le feu qui purifie (*purgatorius ignis*); il enseigne l'origine divine de l'âme et ses luttes avec le corps, qui veut la rabaisser vers la terre. Pour lui, la vie future est la véritable vie; le chrétien doit passer son temps à s'y préparer et à l'attendre, et l'on peut dire avec Virgile que, de cette terre, qu'il regarde comme un lieu d'exil, il tend sans cesse les mains vers la rive opposée, *tendebantque manus ripæ ulterioris amore.* Cette conformité manifeste avec les doctrines chrétiennes a dû donner vers la fin de l'empire une grande popularité au sixième livre de l'*Énéide*. Nous voyons qu'il est cité plus d'une fois par les Pères de l'Église. Saint Ambroise s'en sert pour établir que les païens avaient entrevu la croyance au Saint-Esprit[1]. Les poëtes chrétiens s'en inspirent aussi très-volontiers : ils imitent et quelquefois copient les descriptions de Virgile quand ils veulent dépeindre les enfers ou le paradis[2]. On en a enfin retrouvé des vers jusque sur les sépultures des catacombes, à côté de la croix et du monogramme du Christ[3]. Ce rapprochement, qui ne choquait alors personne, ne doit pas non plus nous surprendre aujourd'hui; il est naturel et légitime. L'examen

1. *De sancto Spir.*, II, 5, 36. — 2. Sedulius, *Carm. pasch.*, II, 294. — 3. Marini, *Arvali*, p. 827.

que nous venons de faire du sixième livre nous amène aux mêmes résultats que l'étude de l'*Enéide* en général : Virgile nous fait toucher le point où l'esprit antique, parvenu à sa maturité, éclairé par l'expérience, épuré par la philosophie, plein du sentiment des instincts et des besoins nouveaux de l'humanité, donnait la main à l'esprit moderne et conduisait au Christianisme.

LIVRE SECOND

LA RELIGION APRÈS AUGUSTE

LIVRE SECOND

LA RELIGION APRÈS AUGUSTE

CHAPITRE PREMIER

CE QUI RESTA DES RÉFORMES D'AUGUSTE.

Politique des successeurs d'Auguste au sujet de la religion. — Tibère et Claude. — Vespasien et la reconstruction du Capitole. — Les Antonins. — Persistance des anciens rites dans les corporations religieuses. — Les frères Arvales. — Leur dévouement dynastique. — Célébration de la fête de mai. — Les éléments anciens et les éléments nouveaux dans la religion romaine au second siècle.

Virgile, que nous venons d'étudier si longuement, nous a semblé le type de ces esprits graves et naturellement religieux qui devaient être disposés à bien accueillir les réformes d'Auguste et à le suivre où il voulait les mener. Ils n'étaient pas d'abord les plus nombreux ; mais leur nombre dut s'accroître à mesure que ce siècle vieillissait et surtout après la mort d'Auguste. Les temps de Tibère et de Caligula ne laissaient guère de place à l'insouciance et à la joie. Cette société qu'Ovide nous montre si riante eut bientôt à traverser des épreuves terribles, et, comme il arrive ordinairement, elle en sortit meilleure. Pour se fortifier contre les dangers qu'elle courait, elle se livra de plus en plus aux fermes doctrines du stoïcisme. La disparition des anciennes familles, la confiscation des grandes

fortunes, la nécessité de cacher ses richesses pour ne pas éveiller les convoitises, rendirent les mœurs plus simples. La morale publique se retrempa dans le malheur. On revint à la religion, parce que la religion attire à elle les cœurs qui souffrent; on y revint aussi parce qu'on éprouvait le besoin d'opposer un pouvoir plus fort à cette autorité implacable sous laquelle on était courbé; on voulait l'arrêter ou répondre à ses menaces en lui disant : « Ces peines dont vous faites peur à vos sujets, vous avez vous-même à les craindre d'un plus puissant que vous, de celui qui est votre maître[1] ! » A mesure qu'on s'avance dans l'histoire de l'empire, le mouvement qui entraîne les âmes vers la religion est plus visible, et l'on peut dire que cette société a marché à peu près dans les voies qu'Auguste voulait lui faire suivre. Mais faut-il croire que ce mouvement soit sorti de ses réformes? Ont-elles été pour quelque chose dans la direction que prit le monde après lui? C'est une question délicate; quand on sait combien il est difficile de distinguer la part qui, dans les événements, revient aux institutions et aux hommes, on hésite à y répondre.

Pour savoir exactement ce qui resta de l'œuvre d'Auguste, il faut d'abord se rappeler ce qu'il avait voulu faire. N'oublions pas qu'il ne prétendait travailler que dans l'intérêt de l'empire; en le ramenant aux pratiques de sa jeunesse, il espérait le rajeunir. Comme tous les hommes d'État de son pays, il attribuait à ces vieux usages une merveilleuse efficacité. Ce n'est pas la religion en général qu'il a voulu servir, mais seulement celle de Rome, et il l'a servie de la seule façon qu'on pouvait le faire, en s'occupant du culte, car le culte était tout

1. Quidquid a vobis minor expavescit
Major hoc vobis dominus minatur. (Sénèque, *Thyest.*, 610.)

pour elle. Il a rebâti les temples, honoré les prêtres et veillé au maintien rigoureux des cérémonies. L'exemple qu'il donnait fut en général suivi par ses successeurs. Tibère, quoique fort indifférent pour son compte, avait grand souci des choses religieuses. Il était très-instruit des anciens usages et ne souffrait pas qu'il y fût rien changé[1]. Il s'occupa des sacerdoces, qui étaient négligés, et, pour empêcher qu'on ne les désertât, il eut soin d'en rendre les charges moins lourdes et d'en augmenter les avantages[2]. Claude était dévot : on le vit à son triomphe monter à genoux les marches du Capitole, soutenu des deux côtés par ses deux gendres[3]. Il avait de plus des manies d'antiquaire ; il prit plaisir à renouveler des sacrifices qui remontaient au roi Tullus Hostilius[4]. Quand il signait un traité de paix, il ne négligeait aucun détail du rituel des féciaux[5]. Comme un oiseau de mauvais augure s'était un jour posé sur le temple de Jupiter, il réunit le peuple au forum pour une fête expiatoire, et, en sa qualité de grand pontife, il prononça lui-même du haut de la tribune la formule des prières que tout le peuple dut répéter après lui[6]. Même sous les plus mauvais princes, qui se faisaient un jeu de mépriser les traditions d'Auguste, la religion n'était pas entièrement négligée. Néron se moquait des dieux de Rome et n'avait de dévotion que pour une petite image qu'un homme du peuple lui avait donnée, et qui devait lui faire découvrir tous les complots qui se tramaient contre lui[7] ; il n'en consultait pas moins les haruspices, et s'empressait, sur leur réponse, d'ordonner des cérémonies solennelles, quand par hasard un temple était frappé de la foudre[8].

1. Tacite, *Ann.*, VI, 12. — 2. Tacite, *Ann.*, IV, 16. — 3. Dion, LX, 23. — 4. Tac., *Ann.*, XII, 8. — 5. Suét., *Claude*, 25. — 6. Suét., *Claude*, 22. — 7. Suét., *Néron*, 56. — 8. Tacite, *Ann.*, XIII, 24.

Othon, qui passait pour un impie, n'oublia pas de faire purifier Rome selon les rites, quand il partit pour aller combattre Vitellius [1]. A plus forte raison les bons princes se montraient-ils pleins de respect pour la religion nationale. Après ces révolutions périodiques qui ébranlaient l'empire, chaque fois que le pouvoir tombait en des mains honnêtes et fermes, on était sûr que le premier soin du nouvel empereur serait de reprendre les exemples d'Auguste, de rétablir les fêtes interrompues, de relever les temples qu'on avait laissés périr. C'est ce que fit Vespasien, et il le fit avec tant de zèle, qu'une corporation religieuse de Rome, celle des *sodales Titii*, lui éleva un monument avec cette inscription : « Au conservateur des cérémonies publiques, au restaurateur des édifices sacrés [2]. »

Parmi ces édifices se trouvait le plus respecté, le plus glorieux des temples de Rome, le Capitole, incendié pendant les troubles civils. Vespasien, dès son avénement à l'empire, s'empressa de réparer ce malheur, qui avait consterné tous les bons citoyens. Le jour où l'on jeta les fondements du temple nouveau fut pour Rome une grande fête, dont Tacite paraît heureux de nous conserver le souvenir. « Le onze avant les kalendes de juillet, nous dit-il, par un ciel serein, tout l'espace consacré à l'édifice fut environné de bandelettes et de couronnes. Des soldats portant des noms heureux entrèrent dans cette enceinte avec des rameaux de favorable augure. Les Vestales, accompagnées de jeunes garçons et de jeunes filles dont les pères et les mères vivaient encore, firent des aspersions d'eau de sources vives et de rivières. Ensuite le préteur Helvidius Priscus, guidé par le pontife Plautius

1. Tacite, *Hist.*, I, 87. — 2. Orelli, 2364 : *Conservatori ceremoniarum publicarum et restitutori ædium sacrarum.*

Ælianus, purifia le terrain en sacrifiant un porc, une brebis et un taureau (*suovetaurile*); et les entrailles des victimes ayant été posées sur un autel de gazon, il pria Jupiter, Junon, Minerve et les dieux tutélaires de l'empire de seconder l'entreprise, et d'élever, par leur divine assistance, une demeure commencée pour eux par la piété des hommes. Puis il toucha les bandelettes attachées à la première pierre et entrelacées avec des cordes. En même temps les autres magistrats, les prêtres, le sénat, les chevaliers et une grande partie du peuple, rivalisant d'efforts et d'allégresse, traînèrent à sa place cette pierre énorme [1]. » Quelques historiens ajoutent même que le prince, pour donner l'exemple, se mêla au groupe des travailleurs et qu'il emporta des décombres sur sa tête. Vespasien fut imité par ses deux fils dans son respect pour la religion romaine. Domitien lui-même, qui était un fort méchant homme, se piquait d'être un pontife très-rigoureux. Il voulut donner un grand exemple de sévérité et fit enterrer vivante la vestale Cornelia qu'il accusait de n'avoir pas gardé ses vœux [2]. Les Antonins se montrèrent fidèles à la même politique. C'étaient en général des princes graves, honnêtes, pieux; ils méritèrent presque tous l'éloge que le peuple et le sénat accordaient solennellement à l'un d'eux pour son zèle à conserver les cérémonies sacrées (*ob insignem erga cærimonias publicas curam et religionem*) [3].

La politique d'Auguste fut donc pendant deux siècles celle du gouvernement impérial. On voit qu'elle s'attachait moins au réveil de l'esprit religieux qu'au maintien

1. Tacite, *Hist.*, IV, 53. — 2. Pline, *Epist.*, IV, 11. — 3. Orelli, 844. — Il n'entraît pas dans le plan de cet ouvrage d'étudier en détail les opinions religieuses de ces divers princes, quand elles n'ont pas eu une influence marquée sur la religion de leur pays. Ceux qui voudront néanmoins les connaître n'auront qu'à lire la troisième partie de l'ouvrage d'Hausrath (*Neutestamentliche Zeitgeschichte*).

du culte national; et dans ces limites il semble qu'elle ait pleinement réussi. La religion romaine, qui paraissait près de périr à la fin de la république, s'est affermie avec l'empire. Presque toutes ces vieilles cérémonies qu'Auguste avait voulu remettre en honneur continuèrent d'être fidèlement pratiquées après lui. Le temps, au lieu d'en amener l'oubli, ne fit que les rendre plus vénérables. Une circonstance ajouta même au respect qu'elles inspiraient; ce fut ce goût étrange d'archaïsme qui, dès la fin du premier siècle, se répandit dans la littérature et la société, qui s'annonçait déjà au temps de Claude et devint dominant avec les Antonins. Il eut pour premier résultat de donner plus de prix à tous les souvenirs du passé. On voit alors reparaître des sacerdoces longtemps oubliés et qui remontent aux premiers siècles de Rome [1]. Les monnaies d'Antonin le Pieux portent l'effigie de l'augure Attus Navius, de la louve qui allaita Romulus, de la truie qu'Énée immola sur les bords du Tibre, et l'on raconte que ce bon prince était si épris de cette antiquité, qu'il fit construire une ville en Arcadie en l'honneur de Pallas, fils d'Évandre, dont Virgile a raconté le triste sort [2]. Il n'est pas douteux que ce respect qu'on témoignait pour tous ces souvenirs anciens n'ait profité à la religion. Les grandes corporations sacerdotales qui avaient repris tout leur éclat avec l'empire l'ont gardé tant qu'il a duré. Celle des Saliens continuait d'exister du temps de Constantin, et l'on était fier d'en faire partie. Le jeune Marc-Aurèle, qui en fut membre dès l'âge de huit ans, se faisait honneur, quand il la présidait, de savoir par cœur

1. Wilmans, *De sacerd. pop. rom. quodam genere*. Voyez surtout la curieuse inscription où un personnage du temps de Claude s'appelle *pater patratus populi Laurentis fœderis ex libris sibullinis percutiendi cum pop. rom.*, etc. (*Inscr. Neapol.*, 2211). — 2. Eckel, VII, p. 20.

les formules des prières qu'on prononçait à l'inauguration d'un collègue et de danser à la tête de la confrérie [1]. Les Luperques survécurent même quelque temps à la religion romaine. Ils couraient encore dans les rues de Rome en plein Christianisme, frappant le ventre des femmes de leur lanière de cuir, comme ils faisaient du temps des rois, et le pape Gélase eut à lutter contre des personnages importants, quand il voulut les supprimer [2].

Il est une de ces corporations que nous connaissons mieux que les autres, celle des frères Arvales. Nous avons conservé sur elle de précieux documents qui nous permettent de suivre son histoire pendant deux siècles et demi. Ils avaient l'habitude de rédiger tous les ans une sorte de procès-verbal des cérémonies qu'ils accomplissaient pendant l'année, et ils le faisaient graver sur les murs des édifices dans lesquels se tenaient leurs réunions. Une partie de ces actes a survécu à la ruine des temples qui les portaient; ceux qu'on a retrouvés nous conduisent depuis Auguste jusqu'à Gordien. Ce sont les monuments les plus complets et les plus curieux que nous possédions sur la religion romaine; il faut les étudier avec quelques détails pour savoir ce qu'elle était devenue sous l'empire [3].

Les frères Arvales étaient peut-être la plus ancienne corporation de Rome. Ils remontaient, disait-on, jusqu'à Romulus et devaient leur naissance à l'association que ce prince avait formée avec les onze fils d'Acca Larentia, sa nourrice. Malgré cette origine respectable, ils n'ont pas fait beaucoup parler d'eux sous la république. Il est pro-

1. Capitolin, *M. Anton.*, 4. — 2. Migne, *Patrol. lat.*, LIX, p. 110. — 3. Marini (*Atti dei fratelli Arvali*, 1795) a publié toutes les inscriptions connues de son temps. On a fait, dans ces dernières années, des fouilles importantes qui ont amené des découvertes nouvelles, et dont M. Henzen a rendu compte (*Scavi nel bosco sacro dei fratelli Arvali*, 1868). Depuis il a réuni les inscriptions anciennes aux nouvelles dans son livre intitulé : *Acta fratrum Arvalium*, 1874.

bable qu'ils accomplissaient sans bruit leurs fonctions sacrées; comme elles n'avaient aucun lien avec la politique, et que la politique alors attirait seule l'attention du public, la corporation resta dans l'ombre. C'est seulement avec Auguste que commence la série de ses procès-verbaux : peut-être Auguste l'avait-il réorganisée; en tout cas, elle prit avec lui une plus grande importance. Sous l'empire, elle compte parmi ses membres les premiers personnages de l'État, et ils paraissent honorés d'en être, puisqu'ils placent quelquefois ce titre dans l'énumération de leurs plus hautes dignités. Les princes aussi en faisaient partie. Nous voyons qu'ils ne dédaignaient pas d'assister aux réunions des confrères, et que, les jours de fête, ils chantaient et dansaient en leur compagnie. Rétablie et relevée par le pouvoir impérial, la corporation des Arvales ne manquait aucune occasion de lui témoigner sa reconnaissance : tous les ans, le 3 janvier, elle prenait part aux vœux publics qu'on formait pour l'empereur. La formule de ces vœux ne changeait pas, quel que fût le prince. Chacun avait droit aux mêmes hommages, de quelque façon qu'il fût arrivé à l'empire, et l'on priait pour le meurtrier comme on avait prié pour la victime. L'année 69 est célèbre dans l'histoire de l'empire. En quelques mois, trois princes se succédèrent au Palatin. Les Arvales ont adressé successivement pour tous les trois les mêmes prières; les vœux qu'ils avaient faits le 3 janvier pour Galba, ils les ont reproduits sans scrupule à la fin du même mois pour Othon, et en avril pour Vitellius. Un grand personnage de l'empire avait fait écrire sous sa statue qu'il était d'une fidélité immuable pour le prince, *pietatis immobilis erga principem*[1]. Les Arvales auraient pu se donner

1. Suét., *Vitell.*, 3

le même éloge : le prince seul changeait, leur dévouement restait le même. On peut dire qu'il cherchait les occasions de se manifester. Indépendamment de la cérémonie des vœux publics, les Arvales célébraient tous les ans l'anniversaire de la naissance de l'empereur, celle des princes de sa famille, la date de son avénement, les victoires vraies ou fausses qu'il prétendait avoir remportées, les complots réels ou supposés qu'il avait punis. Les bassesses ne leur coûtaient pas quand il s'agissait de montrer leur zèle au prince régnant. Tacite raconte qu'après avoir assassiné sa mère, Néron n'osait pas rentrer à Rome, craignant d'y recevoir un mauvais accueil, mais que ses amis le rassurèrent en lui rappelant la servilité des grands corps de l'État, et qu'en effet il y fut reçu comme un triomphateur. Les Arvales se distinguèrent en cette circonstance : nous trouvons dans leurs procès-verbaux qu'ils firent des sacrifices au Capitole, sur le forum, et devant la maison paternelle de Néron, pour remercier les dieux de son heureux retour[1].

Toutes ces flatteries, qui donnaient naissance à des cérémonies sans fin, formaient l'élément variable et mobile des fêtes des Arvales, mais le fond en était immuable. Le culte qu'ils célébraient remontait probablement aux origines mêmes de Rome ; il s'est conservé sans trop d'altération pendant près d'un millier d'années. Comme leur nom l'indique, ils étaient institués pour demander au ciel la fertilité des champs. Ce devait bien être la première préoccupation d'un peuple de laboureurs. La déesse à laquelle ils adressaient leurs prières n'était ni Ops, ni Tellus ; encore moins Cérès, qui, malgré son nom italien, s'est de bonne heure confondue avec Demeter. C'était une de ces divinités antiques que l'invasion du Panthéon

1. Henzen, *Acta fratrum Arv.*, p. XC.

grec a rejetées dans l'ombre, et qui ne nous est plus connue que par les monuments des Arvales. Le nom qu'elle porte n'est qu'une de ces qualifications générales et vagues par lesquelles les vieux Romains aimaient à désigner leurs dieux et qui avaient pour eux l'avantage de ne pas leur donner une individualité trop précise : on l'appelait la Déesse divine, *Dea Dia.* Tous les ans les Arvales célébraient en son honneur une grande fête qui ne revenait pas à jour fixe : elle faisait partie de ce qu'on appelait les fêtes mobiles, *feriæ conceptivæ.* Aux ides de janvier, le président de la confrérie, se tournant vers l'Orient et la tête voilée, en annonçait solennellement la date au peuple, du haut des degrés du Panthéon ou du temple de la Concorde. En réalité, elle avait toujours lieu vers la fin du mois de mai, quand les épis commencent à mûrir et que la moisson s'approche.

La fête durait trois jours. Nous en savons tous les détails, grâce aux procès-verbaux, qui entrent sur ce point dans les explications les plus étendues. C'est une suite très-compliquée de sacrifices, de repas, de prières, de marches et de contremarches, de vêtements pris et quittés, d'actes de toute sorte minutieusement prévus, ponctuellement accomplis, qui devaient par moments présenter l'aspect de certaines cérémonies de l'Église. Le premier et le troisième jour, la fête avait lieu à Rome, dans la maison du président. Les frères s'y réunissaient le matin, revêtus de la toge à bande de pourpre, que portaient les magistrats et les prêtres, et commençaient par offrir à la Déesse Divine de l'encens et du vin. Ils s'asseyaient ensuite sur leurs siéges; on mettait devant eux des pains couronnés de laurier, des épis de l'année précédente et de la nouvelle année (*fruges aridas et virides*), et ils y touchaient comme pour les bénir. Puis, après avoir répandu des parfums sur la statue de la déesse,

ils se séparaient. Ils revenaient l'après-midi, après le bain, s'asseyaient de nouveau sur leurs siéges, se lavaient les mains et changeaient de vêtements. Ils remplaçaient la solennelle toge à bande de pourpre par une robe plus commode et se rendaient dans la salle du festin ; quatre jeunes gens, fils de sénateurs, étaient chargés de les aider. On leur servait alors un repas dont le prix était fixé : l'État allouait 100 deniers (80 fr.) pour le dîner d'un frère, et 25 deniers (20 fr.) pour celui de chacun des jeunes gens qui les assistaient. Au milieu du repas, entre les deux services, les prières recommençaient. On allumait des lampes, comme il était d'usage de le faire dans les cérémonies religieuses ; on offrait pour la seconde fois de l'encens et du vin à la déesse, on faisait des libations ; les fruits nouveaux étaient apportés de la table sur l'autel et rapportés de l'autel sur la table par les jeunes gens. Les frères y touchaient encore et les envoyaient chez eux par les serviteurs de la confrérie. Pline nous dit que ce n'était qu'après cette sorte de consécration qu'il était permis à tout le monde de goûter aux productions de la terre [1]. Le repas s'achevait ensuite, et les convives, après s'être partagé des bouquets de roses, se retiraient en s'adressant entre eux ce souhait de bonheur (*feliciter!*) par lequel prenaient fin à Rome toutes les réunions publiques ou privées. Marini fait remarquer que cette bénédiction des fruits nouveaux se retrouve presque dans tous les cultes. La loi ordonnait aux Juifs d'offrir tous les ans à l'Éternel une poignée d'épis égrenés rôtis au feu, avec un gâteau de fine farine pétrie à l'huile, et de lui sacrifier en même temps un agneau sans défaut et de l'année en holocauste. Il leur était défendu, comme aux Romains, de manger « ni pain, ni grain rôti, ni grain en

1. Pline, XVIII, 2 (2).

épi », avant d'avoir offert à Dieu les prémices de la moisson. Une cérémonie semblable avait lieu chez les premiers Chrétiens au mois de mai. On bénissait les fruits nouveaux au milieu de la messe, le jour de l'Ascension ; ils étaient ensuite distribués au peuple, et, comme faisaient aussi les Arvales, chacun des assistants les emportait chez lui[1].

Les cérémonies du second jour étaient les plus importantes. Elles avaient lieu hors de Rome, dans un bois dont des fouilles récentes ont fait découvrir l'emplacement. « Le long de la rive droite du Tibre une série de collines peu élevées s'étend depuis le Janicule jusqu'à l'embouchure du fleuve. Entre le fleuve et les collines, depuis la *porta Portese*, court une route militaire, la *via Campana ;* c'est sur cette route, près de la cinquième pierre milliaire, que se trouvaient les lieux où les Arvales célébraient leur fête. Quel aspect ces lieux pouvaient-ils présenter dans les temps antérieurs à l'empire, nous l'ignorons ; mais, depuis que la Rome de marbre avait remplacé les constructions de brique de la république, le sanctuaire des Arvales s'était, lui aussi, magnifiquement orné. Sur les collines qui sont à droite de la route militaire quand on vient de Rome, se trouvait un bois sacré, avec ses vieux arbres que la hache n'avait jamais touchés ; au milieu du bois s'élevait le temple de la déesse, un édifice circulaire de dimensions modérées, dont les fondations ont été retrouvées ; elles supportent aujourd'hui la demeure d'un vigneron. Dans la plaine, au-dessous du bois sacré et à quelque distance du fleuve, on a découvert les restes de la maison où se réunissaient les frères, et qui figure dans leurs procès-verbaux sous le nom de *Cæsareum* ou de *Tetrastylum*. C'était un monu-

1. Marini, *Arv.*, p. 200.

ment de forme carrée, au milieu duquel se trouvait une salle entourée de quatre rangs de colonnes, organisée avant tout pour servir de salle à manger, mais qui était en même temps un temple des empereurs divinisés et qui contenait leurs statues. Enfin sur les collines, à côté du bois sacré, on a encore trouvé les débris d'une autre construction dans laquelle on a reconnu l'hippodrome des Arvales[1]. » Ces lieux étaient témoins tous les ans de cérémonies longues et compliquées dont on ne peut donner ici qu'une idée sommaire. Elles formaient comme trois actes différents séparés les uns des autres par un repos et un festin. Le matin, le président se rendait à l'entrée du bois, et y faisait un certain nombre de sacrifices expiatoires, probablement pour se faire pardonner d'avance les opérations qu'il allait exécuter et les dégâts qu'on pouvait commettre dans l'enceinte sacrée. Les anciens pensaient que les divinités des bois n'aiment guère qu'on les dérange et qu'elles ne peuvent pas souffrir qu'on dévaste les lieux qu'elles habitent. Puis les confrères, après s'être reposés dans leurs pavillons, déjeunaient avec les restes des victimes qu'on avait offertes. L'après-midi était réservée à la partie la plus sérieuse de la fête. Revêtus de la robe prétexte et portant sur la tête l'insigne particulier du collége, la couronne d'épis aux bandelettes flottantes, les frères sortaient de la maison de réunion. Ils marchaient en cortége solennel, précédés de serviteurs qui écartaient la foule ; ils montaient ainsi la colline, traversaient le bois sacré et entraient dans le temple. Là, le président immolait la brebis grasse (*agna opima*), qui était une des victimes préférées des divinités

1. J'emprunte cette description et d'autres détails à un article très-intéressant de M. Mommsen, intitulé : *Ueber die römischen Ackerbrüder*, et publié dans les *Grenzboten* du 28 janv. 1870.

des champs, et les frères adoraient les vases sacrés dressés sur la table de l'autel. C'étaient des vases de terre, de forme grossière, brunis au feu, semblables à ceux dont la tradition prétendait que Numa s'était servi dans les sacrifices qu'il faisait aux dieux [1]. En leur rendant un culte, on voulait honorer le passé et mettre devant les yeux de ces générations corrompues par le luxe une image de la simplicité d'autrefois. La confrérie sortait ensuite du temple, et l'on revenait sur cette bénédiction des fruits nouveaux qui avait eu lieu dans la première réunion. Deux frères allaient cueillir dans le champ voisin quelques épis qui commençaient à pousser. Ces épis passaient de main en main à travers toute la confrérie, chaque membre les recevant de la main gauche et les donnant à son voisin de la main droite. Puis ils repassaient de la même manière à travers toute la rangée, et enfin le dernier les remettait aux serviteurs. La cérémonie achevée, on rentrait dans le temple, et après qu'on avait accompli divers actes moins importants, les serviteurs faisaient sortir tout le monde. Ils remettaient ensuite à chacun des frères un livre qui contenait une vieille prière qu'aucun d'eux n'aurait pu répéter s'il n'en avait eu le texte sous les yeux, car ils ne la comprenaient pas plus, dit M. Mommsen, qu'un sacristain d'aujourd'hui n'entend le *Kyrie eleison*. C'est le fameux chant des Arvales, le plus ancien monument que nous possédions de la vieille langue latine. Restés seuls, et la porte bien close, les frères retroussaient leurs robes et répétaient les paroles sacrées, en les accompagnant de gestes et de mouvements caden-

1. Plusieurs de ces vases ont été retrouvés dans les fouilles récentes qu'on a faites, et décrits par M. de Rossi (Henzen, *Scavi*, p. v). Prudence (*Perist.*, II, 277) parle de cet usage d'adorer les vases sacrés de Numa.

cés, à la façon antique et romaine (*tripodiatio*). Quand le chant et la danse étaient achevés, les serviteurs rentraient dans le temple, reprenaient les livres, et remettaient à chaque frère des couronnes qui devaient être placées sur les statues des dieux. C'était la fin de la cérémonie sacrée. On quittait le bois pour aller dans le *Tetrastylum*, où l'on échangeait la robe prétexte contre un habit de table, et l'on prenait part à un repas qui, selon l'observation de nos procès-verbaux, devait être servi avec pompe. Le repas fini, les frères changeaient encore une fois de costume. Ils prenaient l'habit grec, se couronnaient de roses, mettaient à leurs pieds des pantoufles commodes et se rendaient au cirque, où l'un d'eux donnait le signal des jeux, qui consistaient en courses de chevaux et de chars, et couronnait les vainqueurs. Cette fatigante journée se terminait à Rome par un dernier repas chez le président de la confrérie.

Telles étaient les fêtes que célébraient tous les ans les Arvales. On ne peut pas prétendre sans doute que tout y fût ancien. Quand l'empire les renouvela, sous Auguste, le temps devait en avoir modifié certains détails; à ce moment, on y ajouta quelques nouveautés, et surtout des flatteries sans nombre pour les princes, morts et vivants. Cependant l'antique y dominait encore. Ce chant pieusement répété sans être compris; ces vieux vases, reste de la religion de Numa, qu'on livrait à la vénération des fidèles; ces rites de la consécration des fruits nouveaux pendant les fêtes de mai; la défense formelle d'introduire aucun instrument de fer dans le bois et le temple, qui semble prouver que ce culte avait pris naissance quand le fer n'était pas encore connu; enfin les divinités mêmes auxquelles on adressait des prières, non-seulement cette antique *Dea Dia*, dont j'ai parlé, mais d'autres, comme *Adolenda*, *Commolenda*, *Deferunda*, dont le souvenir ne se

retrouvait plus que dans les registres des pontifes, et surtout ce bizarre *sive Deus sive Dea*, le dieu inconnu des premiers Romains, auquel on immole deux brebis quand il faut emporter du bois sacré quelque arbre qui est tombé de vieillesse ou qui a été frappé de la foudre; tous ces noms, tous ces usages, nous reportent aux temps les plus anciens; ils nous font voir, par un exemple frappant, tout ce que cette religion avait gardé du passé et comment elle se croyait le droit d'affirmer dans les derniers siècles de l'empire qu'elle était toujours la religion de Romulus et de Numa. Ce qu'il est aussi très-important de remarquer, c'est qu'une fois définitivement fixés sous Auguste, ces rites se sont conservés presque sans altération jusqu'au IIIe siècle. Nos procès-verbaux l'attestent : ils nous montrent qu'on célébrait sous Gordien la fête de mai comme on le faisait sous Tibère; que rien n'en était omis; qu'on ne se permettait de supprimer ni un mot dans ces prières verbeuses, ni un détail dans ces cérémonies compliquées. C'est précisément ce que voulait Auguste, ce que ses institutions avaient pour but d'établir, et l'on peut dire en ce sens que ses desseins ont réussi.

Voilà quel fut le résultat des efforts d'Auguste et ce qui resta de son œuvre; mais il y a autre chose dans le mouvement religieux des deux premiers siècles de l'empire. Les procès-verbaux des Arvales risqueraient de nous tromper s'ils nous faisaient croire que rien ne changea dans la religion romaine d'Auguste à Gordien. Cette immobilité n'est qu'extérieure et apparente; elle recouvre des modifications profondes. Le culte officiel put ne pas s'altérer; les croyances changèrent. On s'adressait aux dieux pour les prier dans les mêmes termes, mais l'opinion qu'on avait des dieux n'était plus la même. Dans ces cérémonies, où les usages anciens étaient pieusement

conservés, on apportait d'autres dispositions. En réalité, la religion romaine, au temps des Antonins, se composait d'éléments anciens et nouveaux. On vient de voir que la persistance des vieilles pratiques peut être attribuée en partie à la politique d'Auguste continuée par ses successeurs. Les nouveautés viennent d'ailleurs. On s'accorde, et je crois avec raison, à les rapporter à l'influence des religions étrangères et de la philosophie. Nous allons étudier dans ce livre quelle fut leur action sur l'ancien culte et comment elles arrivèrent à y répandre un esprit nouveau.

CHAPITRE SECOND

LES RELIGIONS ÉTRANGÈRES.

I

Comment les Romains traitaient les dieux des nations vaincues. — Les religions de l'antiquité n'ont pas connu le prosélytisme et l'intolérance. — Tendance de tous les cultes anciens à s'unir entre eux.

Les premières et les plus profondes modifications que subit la religion romaine lui vinrent de ses rapports avec les religions étrangères. Il ne lui était pas possible de les éviter. L'esprit d'expansion et de conquête qui entraînait les Romains dans tous les pays du monde les mit nécessairement en relation avec des peuples qui pratiquaient des cultes différents. Cette rencontre ne parut d'abord leur causer aucune surprise. Toutes les religions, même les plus opposées, ont des points par lesquels elles se touchent; ce furent ces ressemblances qui frappèrent surtout les Romains : ils crurent le plus souvent retrouver leurs dieux dans ces dieux étrangers. Parmi les mille divinités de leur Panthéon, il y en avait presque toujours quelqu'une qui se rapprochait de la divinité nouvelle; avec un peu de bonne volonté, il était possible de les confondre. « Les Gaulois, dit César, honorent par-dessus tout Mercure; après lui, Apollon, Mars, Jupiter et Minerve. Au sujet de ces dieux, ils ont à peu près la

même opinion que les autres nations[1]. » Ces assimilations n'étaient pas aussi fausses qu'elles le paraissent au premier abord. En réalité, tous ces peuples dont l'origine était la même s'étaient séparés avec un fonds commun d'opinions religieuses. Leur façon de concevoir et d'honorer la divinité se ressemblait beaucoup, et l'instinct populaire devinait ce que la mythologie comparée a depuis établi.

Les différences étaient pourtant quelquefois assez grandes pour qu'on fût bien forcé de reconnaître qu'on se trouvait en présence de dieux nouveaux. La conduite des Romains en cette occasion était toujours la même. On ne peut la comprendre que si l'on se détache des idées que nous donne aujourd'hui le monothéisme. Pour des gens qui ne croyaient pas à l'existence d'un Dieu unique, il n'y avait pas de faux dieux[2]. La liste qui les contenait en si grande abondance était toujours ouverte pour de nouveaux venus, et aucun scrupule ne pouvait empêcher d'y inscrire quelques noms de plus. On croyait que chaque pays en avait au moins un pour lui, qui le protégeait, qui veillait sur le salut et la prospérité des habitants[3]. Les dieux des différentes nations n'étaient pas tous également puissants, et l'on était tenté de mesurer leur importance sur celle des peuples qui les adoraient, mais tous étaient également vrais. Rome, qui tenait les siens en grande estime, ne méconnaissait pas le pouvoir des autres. Quand les généraux mettaient le siége devant

1. *De bello gall.*, VI, 17. De même Pline nous dit que les habitants de Taprobane adorent Hercule [*Hist. nat.*, VI, 22 (24)]. — 2. Cicéron emploie l'expression *falsi dei* (*De nat. deor.*, II, 1); mais il veut entendre par là la manière dont les épicuriens se représentent la divinité. Des dieux sans action sur le monde ne sont pas des dieux véritables. — 3. Cic., *Pro Flacco*, 28 : *Sua cuique civitati religio est, nostra nobis.*

une ville ennemie, ils commençaient par essayer d'attirer à eux les divinités protectrices de cette ville. Nous avons conservé la formule curieuse de cette *évocation;* on y traite avec beaucoup de respect le dieu qu'on veut gagner, et on lui promet des temples et des jeux s'il consent à se mettre du côté des Romains[1]. C'est une preuve évidente qu'on croit à sa puissance. Chacun d'eux a donc pour ainsi dire son domaine et ses terres; on est convaincu qu'il règne sur une certaine contrée; quand par hasard on la traverse, on sait qu'on est chez lui, et l'on ne manque pas, quoiqu'on soit étranger, de lui adresser des prières pour obtenir d'avoir part au secours qu'il accorde aux habitants du pays. Le poëte Stace recommande à Isis un jeune homme qui va faire un voyage en Égypte; il la prie de l'accompagner dans toutes ses courses, de lui faire éviter tous les dangers et de le remettre en bon état entre les mains de Mars, le protecteur des Latins[2]. Les religions étant nationales, quand les peuples étaient en guerre, il pouvait bien y avoir une certaine mésintelligence entre leurs dieux; comme chacun d'eux prenait naturellement parti pour ses adorateurs, on supposait qu'ils les aidaient de leur puissance et que même ils paraissaient quelquefois dans la mêlée; mais ils n'y venaient que comme alliés et auxiliaires; ce n'était pas pour eux et en leur nom qu'on se battait, leur intérêt n'a jamais armé les hommes entre eux. Les nations antiques, à l'exception des Égyptiens, n'ont pas connu les guerres de religion. Juvénal ne peut pas comprendre que les gens d'Ombros et ceux de Tentyra soient toujours prêts à se battre ou même à se dévorer « parce que chacune de ces deux villes déteste les divinités de

1. Macrobe, *Sat.*, III, 9, 7.— 2. Stace, *Silv.*, III, 2, 123 : *et Marti juvenem, dea, trade latino.*

l'autre et croit qu'en fait de dieux il n'y a de bons que les siens[1] ».

Il n'était donc pas dans le principe des religions antiques de vouloir se détruire entre elles et se remplacer l'une par l'autre. Elles ignoraient, en général, le prosélytisme et l'intolérance. C'est ce qui explique la conduite que tinrent les Romains dans la conquête du monde. Ils se gardèrent bien de renverser les temples, de proscrire les dieux des nations vaincues; et ce n'était pas seulement, comme on l'a dit, par modération ou par politique qu'ils agissaient ainsi, leurs scrupules religieux eux-mêmes leur en faisaient un devoir. Ces dieux, s'ils les maltraitaient, pouvaient devenir malfaisants. Sans doute ils les regardaient comme inférieurs à ceux de Rome, puisque leur secours n'avait pas sauvé le peuple qui s'était mis sous leur protection; mais ils pouvaient être redoutables encore si on les poussait à bout, et la prudence ordonnait de les ménager. Pendant le long siége de Véies, les Romains avaient conçu une grande estime pour *Juno regina*, protectrice de la ville assiégée, qui avait donné à ses adorateurs le courage et les moyens de leur résister dix ans. Tite-Live rapporte qu'après que la ville eut été prise, quelques-uns des vainqueurs, s'approchant avec respect de la statue de la déesse, lui demandèrent si elle voulait bien les suivre, et que, comme elle parut faire un signe pour accepter, on s'empressa de l'emmener à Rome[2]. Les divinités dont les Romains héritaient ainsi après la victoire étaient bien traitées, malgré leur origine étrangère. On leur bâtissait des temples aux frais du trésor public, ou bien on les confiait à quelque grande famille, qui était tenue de les honorer dans ses sanctuaires domestiques. Ce n'était donc pas par

1. *Sat.* xv, 36. — 2. Tite-Live, v, 22.

haine ou par mépris que les Romains transportaient quelquefois chez eux les dieux des nations vaincues, c'était au contraire par respect et pour se procurer quelques protecteurs de plus. Du reste, ils n'agissaient ainsi qu'assez rarement. D'ordinaire ils laissaient leurs dieux aux peuples qu'ils avaient défaits, même quand ils leur prenaient tout le reste. La Campanie garda les siens après la guerre d'Hannibal, quoiqu'elle eût perdu tous ses droits politiques. Le vainqueur, malgré sa colère, n'osa pas lui défendre de les honorer, et pendant plus d'un siècle ce malheureux pays ne nous révèle son existence que par quelques pratiques religieuses dont la trace s'est conservée dans les inscriptions [1]. Quand Rome outragée sentait le besoin de faire un exemple et qu'elle déportait en masse tous les habitants d'une contrée, elle avait soin de laisser dans les villes qu'elle dépeuplait quelques familles destinées à rendre aux dieux du pays leurs honneurs accoutumés, tant elle craignait de s'exposer à leur colère en les privant de leurs adorateurs. Si elle se gardait bien de détruire la religion des peuples vaincus, elle était bien plus éloignée encore de vouloir leur imposer la sienne. Plus elle croyait devoir de reconnaissance à ses dieux, plus elle leur attribuait le succès de ses entreprises, moins elle se sentait disposée à les partager avec ses ennemis. Elle tenait à les garder pour elle seule ; elle aurait craint, en forçant les autres à les adorer, de leur communiquer une partie des secours et de la puissance qu'elle devait à leur protection. Aussi, quand les rois, les peuples alliés, frappés d'admiration pour ce Jupiter très-bon, très-grand, qui a donné à Rome tant de victoires, demandent la faveur de lui faire un sacrifice au Capitole, le sénat ne l'accorde qu'à ceux dont il est le

1. *Corp. inscr. lat.* I, p. 159.

plus satisfait et qui ont le mieux servi la politique romaine [1]. Il convient, à ce propos, de remarquer combien le sentiment religieux peut changer d'aspect et produire, selon les époques, des effets différents : tandis qu'aujourd'hui c'est l'excès de la dévotion qui pousse ordinairement à l'intolérance et au prosélytisme, c'était leur dévotion même qui en éloignait les Romains.

Ces dispositions leur rendirent la conquête du monde plus aisée [2]. Comme ils ne voulaient ôter à aucun peuple ses dieux ni leur imposer les leurs, une fois la guerre finie, il n'y eut pas entre les vainqueurs et les vaincus de ces haines dont on ne peut triompher parce qu'elles s'appuient sur l'antipathie de deux religions rivales. Avec le temps les dieux se rapprochèrent, comme les peuples. Cette fusion ne paraît pas, en général, avoir rencontré d'obstacles sérieux. Elle fut aidée dans les classes éclairées par la philosophie, qui apprenait à ne considérer tous ces cultes divers que comme des façons différentes d'adorer le même Dieu; ce qui amenait à les rapprocher et à les unir. Le peuple, au fond, était un peu dans les mêmes sentiments : une sorte d'instinct vague le portait à respecter toutes les religions, quelle qu'en fût la provenance. On nous dit que le sénat ayant ordonné de détruire le temple d'Isis et de Sérapis, il ne se trouva pas dans Rome un seul ouvrier qui voulût se charger de cet ouvrage; il fallut que le consul donnât l'exemple et frappât lui-même la porte à coups de hache [3]. Les préjugés contre les Juifs étaient certes très-violents; on les regardait comme les ennemis du genre humain, et Quintilien place sans hésiter, parmi les sentiments sur lesquels tout le

1. Tite-Live, XLIII, 6. — 2. Minut. Felix, *Oct.*, 63 : *Sic dum universarum gentium sacra suscipiunt regnare meruerunt.* — 3. Val. Max., I, 3, 3.

monde est d'accord, la haine qu'on éprouve pour l'auteur de cette odieuse superstition [1]. Cependant les historiens nous racontent qu'au sac de Jérusalem, une sorte de scrupule religieux saisit les soldats quand ils se trouvèrent dans le temple et les empêcha quelque temps d'oser y pénétrer [2]. Ce respect qu'on témoignait pour tous les cultes les aida naturellement à bien vivre ensemble. Comme celui de Rome ne se montrait pas intolérant pour les autres, les autres aussi furent disposés à s'accommoder avec lui. Pendant le règne de Tibère, un demi-siècle après César, la corporation des bateliers de Paris élève un autel au Jupiter du Capitole, et sur la base de cet autel les noms des vieilles divinités celtes, Ésus et Tarvus, sont mis sans façon à côté de ceux de Jupiter et de Vulcain [3]. Ces sortes de mélanges sont fréquents dans toute la Gaule : nous voyons qu'on y bâtit des temples communs à Apollon et à Sirona [4], à Mercure et à Rosmerta [5] ; ces dieux de nationalité si diverse consentaient donc très-aisément à être adorés ensemble. Il leur arriva même, en vivant si près les uns des autres, de finir quelquefois par se confondre. On a vu plus haut avec quelle facilité les Romains croyaient retrouver leurs propres dieux dans les divinités des autres peuples ; celles-ci acceptèrent volontiers ces rapprochements qui les flattaient ; elles consentaient à prendre le nom du dieu auquel elles ressemblaient, tout en conservant le leur en souvenir de leur origine. C'est ainsi qu'on adore *Mars Belatucardus* en Bretagne, *Apollo Belenus* dans la Cisalpine, *Minerva Belisana* dans les Pyrénées, etc. L'union devint plus intime encore. La divinité celte, ibérique ou germanique poussa la complaisance jusqu'à se laisser

1. Quint., III, 7, 21. — 2. Dion, LXVI, 6. — 3. Orelli, 1993. — 4. Orelli, 2407. — 5. Orelli, 5909.

tout à fait identifier avec le dieu romain et consentit même à perdre son nom. On honorait beaucoup en Lusitanie une déesse des enfers qu'on appelait *Atæcina*, et qu'on supposait très-puissante ; un dévot du pays s'adresse à elle pour lui recommander de punir un voleur qui lui a pris six tuniques, des manteaux et des vêtements de toute sorte. Dans sa supplique il l'appelle *Dea Atæcina Proserpina* [1]; mais ailleurs le vieux nom lusitanien a disparu et l'on n'invoque plus que la sainte Proserpine [2]. Le fait a dû se présenter souvent, et plusieurs des dieux qui, en Espagne, en Gaule, ou en Afrique, portent des noms empruntés à la mythologie grecque ou latine, ne sont au fond que d'anciennes divinités locales qu'on a dépouillées de leur dénomination antique, en leur conservant leurs attributs et leur culte. Ainsi toutes ces religions, malgré leur diversité, ne s'opposèrent pas à l'élan qui entraînait les peuples vers Rome : elles pouvaient être un élément de résistance, elles furent au contraire un motif d'union. Grâce à la forme compréhensive et flottante du polythéisme, à cette absence de doctrines précises, d'enseignement officiel, de livre dogmatique, les Grecs et les Romains, les peuples civilisés et les barbares, pouvaient croire qu'au fond ils adoraient les mêmes dieux. Un Romain « zélé pour les choses saintes », qui visitait l'Égypte, n'éprouvait aucun scrupule à « faire un vœu pour la santé de sa femme et de ses enfants au dieu très-grand Hermès Paytnyphis [3] ». Un ambassadeur indien qui venait traiter avec Auguste ne surprenait personne lorsqu'en passant il se faisait initier à Éleusis [4]. Il semblait que d'un bout de l'univers à l'autre toutes les nations pratiquaient à peu près le même culte. On fermait les yeux sur les

1. *Corp. inscr. lat.*, II, 462. — 2. *Ibid.*, 143, 145. — 3. Letronne *Inscr. de l'Égypte*, I, p. 241. — 4. Dion, LIV, 9.

diversités de détail qui séparaient les diverses religions, pour ne voir que le fond, qui était presque semblable, et jamais peut-être le monde ne parut plus près de s'unir dans des croyances communes.

II

Les religions étrangères à Rome. — De quelle façon elles s'y propagent. — Facilités qu'elles trouvent à s'y établir. — Lois promulguées contre elles. — Comment elles sont appliquées. — Politique de l'empire à leur égard. — Quels étaient les cultes étrangers pratiqués à Rome au second siècle.

Il était difficile que cette bienveillance que les Romains témoignaient pour les cultes étrangers ne les amenât pas à les introduire un jour chez eux. Ils ne se contentaient pas de les tolérer chez les autres ; on vient de voir que, dans leurs voyages, ils adressaient leurs prières au dieu du pays qu'ils traversaient. S'ils avaient lieu de se louer de lui, ils ne devaient pas l'oublier, et plus tard, dans ces moments de tristesse et de péril où l'on ne saurait avoir trop de dieux autour de soi, l'idée leur venait naturellement d'implorer aussi celui dont ils avaient trouvé le secours efficace. Quelques-uns de ces cultes, auxquels ils prenaient part si volontiers hors de chez eux, étaient de nature à produire des impressions profondes sur leur esprit. Dès le temps de la république ils avaient l'habitude de se faire initier aux mystères de la Grèce, quand ils la visitaient. Ils ne manquaient pas surtout, pendant leur séjour à Athènes, d'assister aux cérémonies d'Éleusis. En se rendant en Asie, ils s'arrêtaient dans l'île sacrée de Samothrace et prenaient part aux mystères qu'on y célébrait en l'honneur de vieilles divinités qu'on

appelait les Cabires, et dans lesquels un prêtre était particulièrement institué pour entendre la confession des grands coupables et les absoudre de leurs crimes. On a trouvé des listes d'initiés antérieures à Sylla, qui contiennent quelques noms romains parmi beaucoup de noms grecs [1]. De retour à Rome, ils devaient se rappeler avec plaisir ces grandes fêtes dont les anciens nous disent que l'impression ne s'effaçait pas, et il n'était guère possible que ce souvenir, qui les charmait, ne fît pas quelque tort dans leur esprit à la religion nationale.

Ils n'avaient pas besoin, du reste, d'aller chercher ces religions hors de leur pays ; elles venaient bien les trouver chez eux. Rome a été, depuis sa fondation, une sorte de rendez-vous de tous les peuples. Se souvenant qu'elle était née du mélange de plusieurs nations, elle fut toujours hospitalière aux étrangers ; aussi s'empressaient-ils d'y venir [2]. Il n'était pas possible, du moment qu'on les accueillait, de les empêcher d'apporter avec eux leurs dieux et de les honorer à la façon de leur pays [3]. On se trouvait donc avoir sous les yeux, sans sortir de Rome, l'exemple de cultes étrangers qui n'avaient aucune raison de se cacher et ne se gênaient pas pour étaler aux yeux de tous leurs cérémonies. Nous avons vu que ces religions, en général, ne connaissaient pas l'esprit de prosélytisme ; mais ceux qui les pratiquaient pouvaient avoir un intérêt particulier à les répandre. Parmi ces gens qui affluaient à Rome, tous n'y venaient pas dans des intentions honnêtes et pour exercer des professions avouables. Il en était beaucoup qui n'avaient quitté leur pays que parce qu'ils n'y pouvaient plus rester. Ceux-là cher-

1. *Corp. inscr. lat.*, I, 578-581. — 2. Tite-Live, XXXIX, 3 ; XLI, 8. — 3. Denys d'Hal., II, 19 : οἷς πολλὴ ἀνάγκη σέβειν τοὺς πατρίους θεοὺς τοῖς οἴκοθεν νομίμοις.

chaient fortune et n'avaient pas de grands scrupules sur les moyens de s'enrichir. Il leur fallait avant tout s'insinuer dans les bonnes grâces des Romains, et ils ne pouvaient espérer faire de bons profits qu'en se rendant agréables ou nécessaires. Les Grecs étaient, dès cette époque, très-habiles dans ce métier de flatteurs et de complaisants, pour lequel ils ont toujours eu beaucoup de goût. Les plus lettrés, les plus heureux, parvenaient à se glisser dans les grandes maisons; les autres s'adressaient plus bas. Le peuple avait aussi ses courtisans : c'étaient ces empressés, ces bavards, que Plaute dépeint enveloppés d'un petit manteau qui leur couvre la tête, et sous lequel ils portent leurs livres; on était certain de les rencontrer au cabaret, où ils buvaient des boissons chaudes et s'enivraient en discutant[1]. Un des moyens les plus sûrs de succès pour eux était de propager des cultes nouveaux dont ils s'instituaient les prêtres. Leur fortune était faite s'ils parvenaient à inspirer à leurs dupes une confiance aveugle en quelque divinité inconnue, qu'ils faisaient parler comme ils voulaient. Aussi les voyons-nous agir toujours de la même façon. Toutes les fois qu'un culte nouveau essaye de pénétrer à Rome, il est introduit par un personnage qui réunit les deux qualités de sacrificateur et de prophète (*sacrificulus et vates*), c'est-à-dire qui, comme prophète, impose au nom du ciel à ceux qui le consultent des offrandes expiatoires qu'il s'attribue ensuite comme prêtre. La dévotion étant de tous les sentiments de l'âme celui qui calcule le moins, le désir de plaire à un dieu puissant qui peut assurer le succès d'une entreprise hasardée, ou qui promet la guérison d'un malade chéri, inspirait des

1. *Curcul.*, II, 3, 9 : *Tum isti Græci palliati, capite operto qui ambulant*, etc.

libéralités insensées, et naturellement ces libéralités profitaient encore plus au prêtre qu'au dieu. Aussi Tite-Live affirme-t-il sans hésiter que tous ceux qui se font les introducteurs de religions nouvelles n'obéissent qu'à des motifs intéressés; ce ne sont pas des fanatiques convaincus et qui veulent convaincre les autres, ce sont d'habiles gens qui n'excitent les âmes que parce qu'ils y trouvent leur avantage [1].

Pour entraîner ceux qui les écoutaient, ils n'avaient pas ordinairement un grand effort à faire. C'est un penchant et comme un besoin dans toutes les religions polythéistes d'augmenter sans cesse le nombre des dieux. Il semble qu'un dieu unique puisse seul épuiser l'idée que nous nous faisons de la divinité; quand on en admet plusieurs, quelque nombreux qu'ils soient, ils ne forment qu'un ensemble incomplet, et l'on est toujours tenté d'en ajouter quelque autre. Ce n'est pas, comme on pourrait le croire, parmi les peuples légers et sceptiques que ce penchant se manifeste avec le plus de force; c'est au contraire parmi les plus croyants. Ceux-là, lorsqu'un fléau les attaque ou qu'un malheur les menace, commencent par ne pas douter que la protection de leur divinité nationale les sauvera du danger. Ils attendent tout d'elle, et si leur attente est trompée, si le fléau persiste, si le malheur les atteint, leur désenchantement est d'autant plus vifque leur confiance avait été plus aveugle. Ils ne s'en prennent pas à la Divinité en général, dont la puissance leur paraît au-dessus du soupçon, mais à leur dieu particulier, qui les a mal servis, et demandent ailleurs des secours qu'ils n'ont pas trouvés chez eux. Indépendamment de cette raison générale, les plébéiens

1. Tite-Live, IV, 30 : *quibus quæstui sunt capti superstitione animi.*

avaient à Rome des motifs spéciaux pour tenir moins aux dieux de la cité; ils ne pouvaient pas oublier que ces dieux s'étaient faits les complices de la noblesse dans la longue lutte qu'ils avaient livrée contre elle. Moins attachés par leurs souvenirs politiques à la religion nationale, vivant au milieu de ces étrangers qui pratiquaient d'autres cultes, plus mobiles d'ailleurs d'opinions, plus accessibles aux entraînements des dévotions nouvelles que cette aristocratie habituée au respect des traditions antiques, ennemie des nouveautés, calme, grave par tempérament et par système, et à qui les grandes émotions religieuses étaient suspectes comme dérangeant l'ordre établi, les plébéiens ont toujours été les premiers à se précipiter vers les religions étrangères, et l'on voit, par les récits des historiens, que c'est dans les quartiers populaires de la ville que tous ces mouvements commençaient.

S'il était dans la nature du peuple d'y céder aisément, l'autorité au contraire devait regarder comme un devoir de les réprimer. La même raison qui rendait les Romains très-tolérants hors de leur pays les empêchait de l'être tout à fait chez eux. Comme ils pensaient qu'un culte est fait spécialement pour un peuple, ils en concluaient que chaque dieu doit rester maître chez lui. Ils n'imposaient pas les leurs aux étrangers, mais ils n'étaient pas non plus disposés à laisser ceux des étrangers s'établir à Rome. En sa qualité d'institution nationale, la religion se trouvait placée sous la protection des pouvoirs civils. Ce n'est pas comme souverains pontifes que les empereurs ont persécuté les Chrétiens, mais comme empereurs. Pour proscrire un culte étranger, on n'allègue le plus souvent que des motifs politiques; c'est la sûreté de l'État, et non l'intérêt des dieux, que le sénat invoquait dans la répression sanglante des Bacchanales. En expli-

quant au peuple les raisons qu'on avait d'être si sévère, le consul lui rappelait « qu'il n'était permis aux citoyens de se rassembler que sur l'ordre des magistrats, quand le drapeau flottait sur les hauteurs du Janicule, et que toute autre réunion était défendue par la loi [1]. » Ce fut jusqu'à la fin le grand argument dont on se servit contre les adeptes des religions nouvelles, et les Chrétiens ont été surtout poursuivis pour avoir formé des sociétés secrètes et des assemblées illégales. Aussi, dans les délits de ce genre, les coupables ne sont-ils pas déférés devant des tribunaux religieux; ce sont les magistrats ordinaires, ceux qui veillent à la sûreté publique, les édiles, les *triumviri capitales*, sortes d'officiers de police, qu'on charge de les poursuivre, et s'ils ne parviennent pas à réprimer le mal, c'est au préteur que le sénat confie la défense des lois [2].

Quoique l'autorité semblât appliquer de préférence aux cultes étrangers les règlements qui concernaient la paix publique et la sûreté de l'État, elle était pourtant armée contre eux de lois spéciales. Tertullien rapporte « qu'il y avait un ancien édit qui défendait de consacrer aucun dieu qui n'eût été approuvé par le sénat [3] ». Mais ces dieux qui n'étaient pas consacrés, c'est-à-dire que l'État n'avait pas officiellement reconnus, laissait-on les particuliers libres de les adorer chez eux? Un passage de Cicéron semble établir qu'il n'était pas plus permis de leur élever un autel dans sa maison que de leur bâtir un temple dans une rue et sur une place [4]. Tite-Live, au contraire, borne la défense aux terrains sacrés ou publics [5]; c'est là seulement, d'après lui, qu'il est défendu

1. Tite-Live, XXXIX, 15. — 2. Tite-Live, XXV, 1. — 3. *Apol.*, 5. — 4. *De leg.*, II, 8 : *Separatim nemo habessit deos; neve novos, sive advenas, nisi publice adscitos, privatim colunto.* — 5. XXV, 1 : *neu quis, in publico sacrove loco, novo aut externo ritu sacrificaret.*

de sacrifier selon les rites étrangers. On ne peut expliquer cette opposition entre deux écrivains bien informés d'ordinaire qu'en supposant que la loi n'a pas souvent été exécutée dans sa rigueur. Cicéron nous dit ce qu'on avait légalement le droit de faire; Tite-Live rapporte ce qui se faisait ordinairement. Les Romains étaient si religieux, si timorés, qu'ils hésitaient à proscrire le culte d'un dieu, quel qu'il fût. « Toutes les fois, dit Tite-Live, que la religion sert de prétexte à quelque crime, nous redoutons, en punissant le coupable, de commettre une impiété [1]. » Et l'autorité, malgré sa sévérité ordinaire, était bien forcée d'avoir quelque égard pour ces scrupules. En frappant la société secrète des Bacchanales, le sénat n'osa pas défendre entièrement le culte de Bacchus, il se contenta de le régler. Ceux pour qui c'était une affaire de conscience durent demander au préteur la permission de célébrer ces fêtes, et elle leur était accordée à condition que cinq personnes seulement assisteraient à la cérémonie [2]. Ces dispositions des Romains nous font comprendre pourquoi les lois contre les cultes étrangers ont été si peu efficaces chez eux. On ne se décidait jamais à les appliquer qu'avec toute sorte de ménagements et de répugnances. Sans doute on avait le droit de poursuivre ces cultes jusque dans l'intérieur des maisons particulières : la surveillance des pontifes s'étendait sur les *sacra privata* comme sur les autres [3]. Il n'est pourtant pas probable que s'ils s'y étaient tenus enfermés, on fût allé les y chercher; mais ils n'y restaient guère. L'ombre du

1. XXXIX, 16 : *Ubi deorum numen prætenditur sceleribus, subit animum timor ne fraudibus humanis vindicandis divini juris aliquid immixtum violemus.* — 2. Voyez le sénatus-consulte des Bacchanales (*Corp. inscr. lat.*, I, 196). — 3. Dion Cassius (XL, 47) dit positivement que le sénat fit détruire des temples que des particuliers avaient élevés à leurs frais, οὓς ἰδίᾳ τινὲς ἐπεποίηντο.

sanctuaire domestique ne leur suffisait pas longtemps ; ils se répandaient vite sur la voie publique, ils encombraient les rues et les places, ils s'établissaient sans façon dans les chapelles des plus anciennes divinités[1]. Ceux de l'Égypte osèrent même, à la fin de la république, se glisser jusque dans la demeure du maître des dieux, dans le temple qui était le centre de la religion romaine, au Capitole[2], tant ils se croyaient sûrs de l'impunité! Malgré ces provocations impudentes, on hésitait encore à les frapper. Les partisans des anciens usages se contentaient d'abord de gémir silencieusement[3]. Il fallait que le scandale fût au comble pour que le sénat parût enfin s'apercevoir de ces désordres et qu'il forçât les magistrats à les réprimer. Une seule fois, à propos des Bacchanales, la répression fut terrible[4]; mais il s'agissait de crimes épouvantables, de faux, d'assassinats et d'incestes, beaucoup plus que de sacrifices et de rites nouveaux. Dans toutes les autres circonstances la loi fut appliquée si mollement, que les coupables ne craignaient rien et que c'était toujours à recommencer.

C'est ainsi que les cultes étrangers se sont si facilement établis à Rome. Quelques-uns y arrivèrent avec la permission du sénat, le plus grand nombre s'en est passé ; mais tous, quelle que fût leur origine, ont de bonne heure joui auprès du peuple d'une grande autorité. Dès le temps d'Ennius le grand cirque ressemblait déjà à ce

1. Tite-Live, IV, 30 : *in omnibus vicis sacellisque*. — 2. *Corp. inscr. lat.*, I, 1034. — 3. Tite-Live, XXV, 1 : *secretæ bonorum indignationes*. — 4. Encore se fit-elle beaucoup attendre. L'existence des Bacchanales était connue de tout le monde; elle se révélait par des bruits qui troublaient le repos de la nuit (*crepitibus etiam ululatibusque nocturnis qui personant tota urbe*, Tite-Live, XXIX, 15); mais comme on pensait qu'il s'agissait de cérémonies religieuses, on laissait faire, et la police elle-même ne songeait pas à s'enquérir de ce qui se passait dans ces fêtes bruyantes.

qu'il fut sous Auguste, quand Horace s'y promenait après son dîner pour écouter les diseurs de bonne aventure. C'était le rendez-vous des astrologues et des augures de tous les pays. Les dévots venaient y consulter les devins Marses qui jouaient avec des serpents, et demander l'explication de leurs songes à des prêtres d'Isis [1]. A mesure que s'affaiblissaient l'autorité des lois et le respect des traditions antiques, il était naturel que le crédit des religions nouvelles augmentât. Cette anarchie de près d'un demi-siècle qui précéda l'empire dut leur être surtout très-utile; elles en profitèrent pour achever de s'étendre et de s'établir. Les triumvirs semblèrent même leur donner une sorte de consécration légale en élevant un temple, après la mort de César, à Isis et à Sérapis [2]. Cependant Auguste, quand il fut le maître, revint, sur ce point comme sur les autres, aux traditions de la république. Il témoigna un grand respect aux diverses religions qui se partageaient son empire. Celle même des Juifs, malgré la haine et le mépris qu'on manifestait ordinairement pour elle, n'en fut pas exceptée : il envoya des présents au temple de Jérusalem [3], et y fit célébrer des sacrifices en son nom [4]. Mais il ne permit pas à ces religions, qu'il honorait chez elles, de venir s'étaler trop ouvertement à Rome et d'empiéter sur le culte national. Après qu'il eut pris Alexandrie, il déclara qu'il lui pardonnait en l'honneur de son dieu Sérapis [5]; ce qui ne l'empêcha pas, à son retour, de faire détruire les temples qu'on avait construits à Sérapis dans l'enceinte de la ville [6]. C'était tout

1. Cic., *De div.*, I, 58. Il est vrai que quelques critiques, et parmi eux M. Vahlen, attribuent une partie de la citation à Cicéron lui-même. — 2. Dion, XLVII, 15. — 3. Jos., *De bell. Jud.*, V, 38. — 4. Philon, *Leg. ad Caium*, 40. — 5. Dion, LI, 16. — 6. Dion, LIII, 2. Tibère suivit la même politique qu'Auguste au sujet des cultes étrangers (Suét., *Tib.*, 37). Mais après lui il ne paraît plus être question de mesures prises contre eux en général.

à fait l'ancienne politique des Romains ; et, pour compléter la ressemblance, on a soin de nous faire remarquer que la sévérité de l'empereur, comme celle du sénat, ne venait pas de motifs religieux : il ne poursuivait pas seulement les cultes nouveaux dans l'intérêt des dieux anciens, « mais parce que l'introduction de divinités étrangères donne naissance à des réunions secrètes, à des ententes et à des complots, toutes choses qui sont dangereuses pour le pouvoir d'un seul[1]. » Cette conduite, qui fut sans doute alors fort approuvée, avait le tort d'être contraire au principe même de l'empire. L'empire travaillait à réunir entre eux tous les peuples qui vivaient sous la domination romaine ; or cette réunion des races ne pouvait s'accomplir sans un certain mélange des religions. Il était inévitable que l'œuvre d'Auguste eût pour résultat le syncrétisme dans l'ordre religieux, comme elle devait aboutir à la centralisation dans l'ordre politique. C'est aussi de ce côté qu'a marché l'empire. Quand la race d'Auguste fut éteinte, la dynastie qui la remplaça éprouva le besoin de se donner aux yeux des peuples une sorte de consécration religieuse. Les Césars, qui se flattaient de descendre des dieux et des rois de l'ancienne Rome, s'étaient appuyés sur la religion nationale, et nous avons vu ce qu'elle avait ajouté de force et de prestige à leur pouvoir. Vespasien reçut un service semblable des cultes de l'Orient. Un Juif lui avait prédit l'empire ; Sérapis lui annonça la victoire de ses légions à Crémone. Enfin les dieux de l'Égypte, pour montrer au monde qu'il était leur favori, lui accordèrent le don de faire des miracles : il guérit un aveugle et un paralytique à Alexandrie. « C'est ainsi, dit Suétone, que ce prince, qui arrivait si brusquement au pouvoir, acquit, dès son avéne-

1. Dion, LII, 36.

ment, la majesté et l'autorité qui lui manquaient[1]. » Dès lors rien ne s'oppose plus au succès des religions de l'Orient. Favorablement traitées par les Flaviens auxquels elles n'avaient pas été inutiles, de plus en plus puissantes à la fin des Antonins, sous Marc-Aurèle et Commode, elles achevèrent de triompher avec la dynastie des Sévères.

Pendant la période qui fait le sujet de notre étude, Rome connaît déjà et pratique à peu près toutes les religions qu'elle accueillera chez elle jusqu'au triomphe du Christianisme. Les unes lui sont arrivées sous la république, les autres dans le premier siècle de l'empire. Nous venons de voir qu'elle a reçu de bonne heure les dieux égyptiens dont le culte était répandu dans tous les ports de la Méditerranée, et qu'il en est fait mention dès le temps des guerres puniques. En 549, la Mère des dieux est solennellement apportée de Pessinonte à Rome par l'ordre du sénat. Un siècle plus tard, Sylla ramène d'Asie la sauvage déesse de Comagène, qui s'identifie avec la vieille Bellone. Sabazius et Adonis sont adorés dans le grand monde de Rome dès l'époque d'Auguste[2]. Néron, pendant quelque temps, n'a de dévotion que pour la déesse de Syrie[3]. Trajan consulte le dieu d'Héliopolis (*Jupiter Heliopolitanus*) sur le succès de son expédition contre les Parthes; celui de Doliche (*Jupiter Dolichenus*) obtient un temple sur l'Aventin à l'époque de Commode[4]. Plutarque nous apprend que le nom de Mithra fut connu pour la première fois des Romains à la fin de la république, pendant la guerre des pirates[5]. Son culte continue d'exister obscurément sous les Césars parmi les classes

1. Suét., *Vesp.*, 7. — 2. Val.-Max., I, 3, 2. Ovide, *Ars am.*, I, 75. — 3. Suét., *Nero*, 56. — 4. Preller, *Röm. Myth.*, p. 743. — 5. Plut., *Pomp.*, 24.

populaires[1]. Il commence à prendre plus d'importance vers les dernières années des Antonins; au IIIe et au IVe siècle, il l'emporte sur tous les autres. Ainsi, à l'exception de ce dernier développement du culte mithriaque, qui ne s'est produit qu'un peu plus tard, toutes les autres religions étrangères sont librement professées à Rome à l'époque dont nous nous occupons. S'il fallait les étudier toutes pour elles-mêmes et dans le détail, faire minutieusement l'histoire de leurs progrès et de leur fortune, le sujet que nous traitons en ce moment serait infini. Mais notre dessein est moins étendu : nous ne cherchons à connaître ces cultes que dans leurs rapports avec la religion romaine, et nous voulons seulement savoir la part qui doit leur être faite dans les changements qu'elle a subis. Comme il est naturel qu'ils aient eu plus d'influence sur elle lorsqu'ils s'accordaient entre eux, il nous convient, en les étudiant, de nous moins attacher aux points par où ils diffèrent qu'à ceux par lesquels ils se ressemblent. Ces ressemblances sont, du reste, beaucoup plus nombreuses qu'on ne croit. Leurs diversités ne sont souvent qu'apparentes; en somme, ils partent tous des mêmes principes, ils répondent aux mêmes besoins, ils arrivent aux mêmes résultats : ce sont ces résultats communs que nous allons exposer.

1. Orelli, 5844, et la note d'Henzen.

III

Caractère commun de tous les cultes orientaux. — Importance attribuée au prêtre. — Influence des femmes. — Recherche des émotions religieuses. — Purifications et expiations. — Tauroboles. — Mystères.

Ils paraissent d'abord s'accorder dans l'importance qu'ils attribuent au prêtre. Elle était beaucoup moins grande dans la religion romaine que chez eux. Les Romains, on l'a déjà vu, n'admettaient pas que l'homme eût besoin d'un intermédiaire pour s'adresser à Dieu. Caton n'a recours à personne quand il offre à Mars un sacrifice pour ses bœufs ou qu'il immole une truie à Cérès, et il déclare formellement que le père de famille doit sacrifier pour toute la maison. De même c'est au consul que revient le droit de prier pour la république. Les prêtres de l'État (*sacerdotes publici*) ne sont que ses conseillers, ses aides ou ses suppléants dans les cérémonies qu'il lui faut accomplir. Lorsqu'il s'agit, par exemple, de la dédicace d'un monument public, les pontifes indiquent les rites, dictent la formule, tiennent un des côtés de la porte ; mais celui qui dédie véritablement l'édifice, c'est le magistrat que le peuple a désigné pour le faire : lui seul a le droit d'y inscrire son nom, parce qu'il est seul officiellement chargé d'en faire la remise au dieu auquel on le consacre. Les prêtres n'étant regardés d'ordinaire que comme les gardiens des vieilles coutumes, chargés de les faire connaître aux autres et de les observer eux-mêmes, on leur demandait surtout d'être instruits et vigilants ; ils n'avaient pas véritablement un caractère religieux, au sens où nous entendons ce mot aujourd'hui.

Le peuple qui les nommait ne s'inquiétait guère de savoir s'ils possédaient les qualités morales qui nous semblent nécessaires pour remplir ces fonctions. On admettait sans doute en général qu'une certaine gravité de conduite était convenable pour être augure ou pontife ; mais on ne croyait pas qu'elle fût moins utile pour être consul ou préteur ; et même elle ne semblait pas tout à fait indispensable, et l'on s'en est plus d'une fois passé. Quand le candidat était agréable à un parti politique, ce parti ne songeait pas à s'enquérir de sa vie ni de ses opinions avant de le nommer ; aussi a-t-on fait très-souvent des choix qui nous surprennent. Tite-Live rapporte qu'à l'époque des guerres puniques, c'est-à-dire au temps où les mœurs étaient encore sévères et les traditions respectées, le pontife P. Licinius choisit pour flamine de Jupiter C. Valerius Flaccus, « parce qu'il avait mené une jeunesse dissipée et légère [1] ». On ne se fit pas plus de scrupule de nommer César grand pontife, bien qu'il ne crût guère aux dieux, et Cicéron augure, quoiqu'il se moquât de la divination. Après tout, leur incrédulité ne devait pas les embarrasser autant que nous le supposons dans l'exercice de leurs fonctions sacrées. On ne donnait dans les temples de Rome aucun enseignement dogmatique, on n'y faisait pas d'exhortations morales, en sorte qu'un pontife y était moins exposé à mettre ses paroles en contradiction directe avec ses principes et sa conduite. Le culte ne consistait qu'en pratiques extérieures que tout le monde accomplissait par habitude, et, à la rigueur, on n'avait pas besoin d'avoir été toujours un personnage irréprochable ou d'être un dévot convaincu, pour dicter une formule de prière, figurer à son rang dans une cérémonie officielle ou tenir la porte d'un édifice que l'on consacrait.

1. XXVII, 8 : *ob adolescentiam neglegentem luxuriosamque.*

Il n'en était pas de même dans les cultes qui vinrent à Rome de l'Orient. Nous ne les connaissons malheureusement que d'une manière très-imparfaite, mais une des choses qui ressort avec le plus d'évidence des monuments qui nous restent d'eux, c'est le rôle considérable qu'ils assignent tous à leurs prêtres. Lorsqu'un des fidèles de ces religions élève un autel ou un temple à son dieu, il a soin, en général, d'y indiquer le nom du prêtre qui le consacre. On ne manque presque jamais de le mentionner dans les inscriptions tauroboliques ; dans celles qui concernent le culte de Mithra, il est dit expressément qu'il préside la cérémonie[1]. Quand on voulait être initié aux mystères d'Isis, on se faisait assister par un prêtre auquel on consacrait, toute sa vie, la plus vive reconnaissance et qu'on appelait son père[2]. Tout semble donc nous indiquer que dans ces diverses religions les fonctions sacerdotales sont devenues plus importantes. Les prêtres ne se contentent plus de diriger les pratiques du culte extérieur, ils veulent aussi gagner les âmes ; en certaines occasions, ils se servent d'un moyen qui n'a jamais été employé dans les temples de Rome : ils prêchent. Celui qu'Apulée nous montre à la fin des *Métamorphoses* profite d'un miracle qui a vivement ému les assistants pour glorifier la déesse qui vient de manifester ainsi sa puissance. C'est un sermon véritable qu'il prononce ; il n'y manque pas même les emportements et les cris de triomphe à l'adresse des incrédules : « Qu'ils approchent, qu'ils regardent et confessent hautement leur erreur[3] ! » Il termine en conjurant celui qui vient d'être l'objet de la protection divine de se consacrer désormais au service

1. Orelli, 5846. — 2. Apulée, *Métam.*, XI, 25 (édit. Hildebrand). — 3. XI, 15 : *Videant irreligiosi, videant, et errorem suum recognoscant.*

d'Isis; on croirait vraiment entendre un prédicateur chrétien dans une prise d'habit : « Si tu veux être en sûreté, inaccessible aux coups du sort, enrôle-toi dans la sainte milice. Viens volontairement placer ta tête sous le joug du ministère sacré. C'est seulement quand tu te seras fait l'esclave de la déesse que tu commenceras à sentir le prix de la liberté [1]. » Ces derniers mots nous font connaître une des différences les plus remarquables qui existent entre les prêtres de Rome et ceux de ces cultes étrangers. A Rome et dans les villes romaines, ils ne sont que des magistrats comme les autres, qui ne songent pas à s'isoler et à se distinguer de leurs concitoyens, qui vivent dans l'agitation des affaires et joignent ordinairement d'autres charges civiles à leurs fonctions sacrées. Au contraire, dans les cultes de l'Orient, ils cherchent à s'éloigner du monde et à vivre à part. Ils forment une « sainte milice », qui a ses habitudes et ses règles et se fait reconnaître par un costume particulier. On dirait qu'ils mettent leur gloire à se désintéresser de la vie et à se détacher des affections ordinaires de l'humanité. « Ils renoncent à tout et ne veulent avoir souci que des choses divines. Quelques-uns vont jusqu'à prendre des breuvages pour se priver eux-mêmes de leur virilité [2]. » Un ancien auteur nous dit que ceux de l'Égypte habitent ensemble dans les temples : « Rejetant toute espèce de travail terrestre, ils ont consacré leur vie à la contemplation et à l'étude de la Divinité. Leur démarche est lente, leur aspect est grave; ils ne rient jamais et vont tout au plus jusqu'à sourire. Leur main est toujours cachée dans leur manteau [3]. » Il ajoute

1. XI, 15 : *Da nomen sanctæ huic militiæ... et ministerii subi jugum voluntarium.* Ce sont déjà les expressions de la langue religieuse des Chrétiens. — 2. Servius, *Æn.*, VI, 661. — 3. Chérémon le stoïcien, cité par Porphyre. Müller, *Fragm. hist. græc.*, édit. Didot, III, p. 497.

qu'ils couchent sur des branches de palmiers avec un oreiller de bois sous la tête, qu'ils pratiquent des abstinences nombreuses, évitent de boire du vin et de manger du poisson, et qu'à propos des aliments qui sont permis ou défendus, il s'élève souvent entre eux des polémiques très-vives. Les papyrus égyptiens découverts et déchiffrés de nos jours nous ont révélé l'existence d'un véritable cloître dans le *Serapeum* de Memphis. Des gens pieux s'y enfermaient volontairement et y passaient leur vie sans jamais sortir, ne conversant avec les dévots qui venaient visiter le temple qu'à travers la lucarne de leur cellule. Ils s'appelaient eux-mêmes « les serviteurs de Sérapis », et s'occupaient à rédiger le récit de leurs songes. « Leurs vêtements, dit un poëte, sont sordides, et leurs cheveux, semblables aux crins hérissés des chevaux, ombragent leur tête sinistre [1]. » Nous avons conservé des pétitions très-nombreuses écrites par un de ces reclus pour implorer la protection du roi Ptolémée et des magistrats de Memphis contre ceux qui le persécutent; car dans ces lieux qui auraient dû être consacrés à la paix et à l'amour, il arrivait qu'on se haïssait beaucoup et qu'on se disputait souvent. Les Égyptiens et les Grecs en venaient quelquefois aux mains dans le temple, ou se jetaient des pierres par les fenêtres de leurs cellules [2]. N'est-il pas étrange de trouver déjà des reclus en plein paganisme, plus de cent cinquante ans avant le Christ, dans ces contrées où devait plus tard fleurir le monachisme chrétien? C'est évidemment un fruit naturel du pays. L'Orient était destiné à nous donner dans tous les temps et sous tous les cultes ces spectacles d'exaltation

1. Manéthon, cité par Brunet de Presles. — 2. Tous les détails qui précèdent sont empruntés au mémoire de M. Brunet de Presles sur le Sérapéum de Memphis.

religieuse. Qu'on lise le traité de Lucien sur la Déesse Syrienne, on y trouve la description d'un temple célèbre que l'on vient visiter de toute l'Asie. Les pèlerins y arrivent par milliers. Avant de partir, ils se rasent la tête et les sourcils ; pendant tout le voyage, ils ne boivent que de l'eau et couchent sur la terre. Ce qui cause cette affluence, c'est la renommée du temple et le désir d'assister aux spectacles pieux qu'y donnent les prêtres. L'un d'eux monte deux fois par an au sommet d'un phallus de trente brasses et y reste sept jours entiers sans dormir. « Le peuple est convaincu que cet homme, de cet endroit élevé, converse avec les dieux, et que ceux-ci entendent de plus près sa prière. Les pèlerins lui apportent, les uns de l'or, les autres de l'argent, d'autres du cuivre. Ils déposent ces offrandes devant lui et se retirent en disant chacun son nom. Un autre prêtre est là debout qui lui répète les noms, et lorsqu'il les a entendus, il fait une prière pour chacun [1]. » — C'est presque déjà l'histoire de saint Siméon Stylite.

Après l'influence du prêtre, ce qui domine dans les cultes orientaux, c'est celle de la femme. La religion romaine faisait assurément aux femmes une large part. Non-seulement toutes les pratiques religieuses leur étaient communes avec les hommes, mais elles possédaient pour elles des cultes particuliers. Il semble pourtant que cette part ne leur suffisait pas ; un attrait invincible les attirait toujours vers les religions nouvelles : elles ont aidé toutes les superstitions étrangères à pénétrer dans Rome et à s'y établir. Les devins et les prophétesses, poursuivis par l'autorité, étaient sûrs de trouver chez elles un appui secret et puissant [2]. C'est dans leurs rangs que la société des Bacchanales se propagea d'abord : pendant quelque

1. Luc, *la Déesse Syr.*, 28. — 2. Plut., *Marius*, 17.

temps elles y furent seules admises, et même après qu'une prêtresse eut imaginé d'y recevoir aussi des hommes, Tite-Live nous dit que les femmes continuaient d'y être en majorité [1]. Quand la Grande Mère de l'Ida, la première divinité orientale que Rome ait officiellement accueillie, arriva de Pessinonte, les matrones furent envoyées à sa rencontre jusqu'à l'embouchure du Tibre : on sait qu'à cette occasion la déesse daigna faire un miracle en faveur de l'une d'entre elles, Quinta Claudia, qu'on soupçonnait de se mal conduire parce qu'elle aimait beaucoup la toilette « et qu'elle paraissait en public avec les cheveux trop habilement arrangés [2] ». A l'époque d'Auguste les cultes orientaux s'étaient surtout répandus parmi ces belles affranchies, de mœurs faciles, que les poëtes ont chantées. Tout ce monde léger, que rebutait la froide gravité des cérémonies officielles, pratiquait volontiers des religions qui laissaient plus de place aux mouvements passionnés de l'âme. « Prête-moi tes porteurs, dit une d'elles à son amant dans Catulle, je veux aujourd'hui rendre visite à Sérapis [3]. » La Délie de Tibulle est une dévote d'Isis, qui exécute avec soin les ablutions commandées, qui observe les abstinences, qui s'habille de lin, et agite scrupuleusement son sistre quand elle prie la déesse. Mais toutes celles qui fréquentaient si assidûment ces temples n'y venaient pas seulement pour prier. Beaucoup s'y rendaient par caprice ou par mode, quelques-unes y allaient chercher fortune. Le lieu était favorable pour donner sans danger un rendez-vous ou nouer une intrigue d'amour. Quand Ovide, dans l'*Art d'aimer*, énumère les endroits où l'on peut se pourvoir aisément d'une maîtresse, après avoir parlé des théâtres et des portiques, il n'oublie pas les temples, et surtout ceux des

1. XXXIX, 15. — 2. Ovide, *Fast.*, IV, 309. — 3. Catulle, 10, 26.

divinités de l'Égypte. Comme les mythologues confondaient Isis avec Io qui avait été la maîtresse de Jupiter, ce souvenir donnait l'espoir au poëte que la déesse inspirerait à d'autres les sentiments qu'elle avait elle-même éprouvés pour le maître des dieux[1]. Aussi Juvénal l'appelle-t-il sans respect « l'entremetteuse de Pharos[2] ». Le culte juif était aussi en grande faveur chez les femmes qui cherchaient les émotions religieuses après avoir épuisé les autres; elles jeûnaient rigoureusement et se gardaient bien de rien faire le jour du Sabbat. On sait que Poppée, au dire de Josèphe, « avait de la piété[3] », et qu'elle fut ensevelie d'après les rites orientaux[4].

Les femmes du grand monde, si l'on en croit les moralistes et les satiriques, n'étaient guère moins zélées que les autres pour les cultes de l'Orient. Juvénal les représente recevant chez elles « la confrérie de la violente Bellone ou celle de la Mère des dieux », consultant les haruspices d'Arménie ou de Comagène, les sorciers chaldéens ou les vieilles Juives, « qui vendent autant de sottises qu'on leur en demande, mais à des prix modérés ». Il les montre effrayées par les menaces d'un prêtre et s'imposant les plus rudes pénitences pour désarmer le ciel : « Elles font casser la glace en hiver pour se plonger trois fois le matin dans le Tibre, et parcourent tout le champ de Mars en se traînant nues et tremblantes sur leurs genoux ensanglantés[5]. » Les inscriptions confirment la vérité des tableaux présentés par le satirique : il y est très-souvent question d'autels, de statues, de monuments de tout genre élevés par les femmes aux divinités de l'Orient. Leur dévotion a déjà quelques-uns des carac-

1. *Multas illa facit quod fuit ipsa Jovi.* (Ov., *Ars am.*, I, 78.) — 2. Juv., VI, 489. — 3. *Ant. Jud.*, XX, 8, 11. — 4. Tac., *Ann.*, XVI, 6. — 5. Juv. VI, 523.

tères qu'elle doit garder dans ces contrées du Midi. Elles supposent volontiers qu'on aime autant la toilette dans le ciel que sur la terre, et prodiguent les ornements et les bijoux à la déesse qu'elles veulent se rendre favorable. Une Italienne nous dit qu'elle a fait dorer la statue de Cybèle et placer sur la tête d'Attis une chevelure d'or et une lune d'argent[1]. Une Espagnole consacre, en l'honneur de sa petite fille, une statue d'argent à Isis et nous fait avec complaisance l'énumération des diamants dont la statue est ornée. Elle porte un diadème composé d'une grosse perle et de six petites, d'émeraudes, de rubis, d'hyacinthes, des pendants d'oreilles d'émeraudes et de perles, un collier de trente-six perles, avec dix-huit émeraudes, et deux pour les agrafes, des bracelets pour les bras et pour les jambes, des bagues pour tous les doigts, enfin huit primes d'émeraudes placées sur les sandales[2]. C'est, comme on voit, une vraie parure de madone. Du reste, ces cultes se montraient reconnaissants des services que leur rendaient les femmes : elles y participaient à tous les sacrifices, elles y étaient libéralement admises à toutes les dignités et à tous les sacerdoces : nous voyons, par exemple, qu'elles font souvent les frais des tauroboles et y figurent au premier rang en compagnie des prêtres accourus des pays voisins pour prendre part à ces imposantes cérémonies. Dans les cultes égyptiens le service religieux est accompli par les deux sexes[3]. Bellone a une prêtresse qui se déchire les épaules avec des fouets, s'enfonce des couteaux dans les bras et se livre ainsi toute sanglante à l'admiration des fidèles[4]. Le clergé de la Grande Mère contient des joueuses

1. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 5354. — 2. *Corp. inscr. lat.*, II, 3386. — 3. Orelli, 6666 · là c'est un homme qui est *sacerdos Isidis*, ailleurs (6385) c'est une femme. — 4. Tibulle, I, 6, 45.

de tambour (*tympanistriæ*) à côté des joueurs de flûte, et des prêtresses de divers rangs qui partagent les attributions des prêtres et sont nommées comme eux par les quindécimvirs [1]. Si les initiés, dans les mystères de Bacchus, prennent quelquefois le titre de Pères, les femmes obtiennent aussi celui de Mères, et nous voyons l'une d'elles construire un autel pour célébrer l'honneur qu'on lui a fait en l'élevant à cette maternité sacrée (*ob honorem sacri matratus*) [2].

Les cultes où les prêtres et les femmes prennent tant d'importance ont d'ordinaire un caractère commun : ils recherchent volontiers les émotions religieuses, ils se plaisent à développer chez leurs adhérents une ardente dévotion. Cette dévotion se manifeste partout d'une manière à peu près semblable : dans toutes les religions, le croyant qui prie avec ferveur souhaite sortir de lui-même, échapper à sa nature mortelle pour atteindre Dieu et se perdre en lui. Les mystiques chrétiens essayent d'y parvenir en surexcitant chez eux l'âme et l'esprit : c'est dans le silence de la retraite, par des efforts et des élans de méditation et de contemplation solitaires, qu'ils tâchent de se délivrer des obstacles du corps et de se rapprocher de la divinité. Les païens voulaient plutôt y arriver par la surexcitation des sens. Au lieu de s'enfermer et de s'isoler, ils se réunissaient en grandes foules, ils s'abandonnaient ensemble à toutes les séductions de la nature; ils s'étourdissaient de mouvement, ils s'enivraient de bruit : le son des flûtes et des trompettes, les chants passionnés, l'agitation des danses vertigineuses, les mettaient hors d'eux-mêmes; ils perdaient le sentiment de leur existence propre, ils échappaient aux conditions de

1. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 1399. Ailleurs la prêtresse est dite *consacerdos* du prêtre (1398). — 2. Orelli, 1491.

la vie; ils s'unissaient au dieu dont ils célébraient la fête, ils croyaient le voir et le suivre, et il leur semblait assister aux aventures merveilleuses qu'on racontait de lui [1]. Ces aventures sont à peu près les mêmes partout; les détails peuvent varier, mais le fond de la légende sacrée se retrouve dans toutes les religions de l'Orient : il s'agit toujours de la mort et de la résurrection d'un dieu, et comme pour enflammer davantage la sensibilité religieuse, dans tous ces récits le dieu est aimé d'une déesse, qui le perd et le retrouve, qui gémit sur sa mort et finit par lui rendre la vie. En Égypte, c'est Isis qui cherche Osiris tué par un frère jaloux; en Phénicie, c'est Astarté ou Vénus qui pleure Adonis; sur les bords de l'Euxin, c'est la Grande Mère des dieux qui voit mourir le bel Attis dans ses bras. Les fidèles s'associent toujours à la douleur divine; seulement leur façon d'y compatir change avec les pays. Dans la Syrie et l'Égypte elle prend un caractère sensuel et voluptueux, elle s'exprime par des chants d'amour, au son langoureux des flûtes; elle est sauvage dans les rudes contrées de l'Asie du nord : là les prêtres se frappent et se mutilent pour manifester leur désespoir. Mais partout, quand le dieu est revenu à la vie, des explosions de joie succèdent aux gémissements et aux larmes, et l'on entend retentir de tout côté les mots mystiques : « Il est retrouvé, nous nous réjouissons [2]! »

Le culte égyptien était peut-être celui qui s'occupait le plus de donner un aliment à la dévotion des fidèles. Dans aucun autre la divinité n'était censée plus présente et plus visible à ses adorateurs. On la consultait sans

1. Nulle part cet état extatique n'a été mieux dépeint que dans les *Bacchantes* d'Euripide. — 2. *Schol. Juv.*, VIII, 29 : Εὑρήκαμεν, συγχαίρομεν.

cesse, on ne faisait rien sans son aveu. A tout moment elle révélait sa volonté par des apparitions ou par des songes. « Pas une de mes nuits, dit un dévot d'Isis, pas un seul instant de repos n'a été privé pour moi de la vue de la déesse et de ses saints avertissements [1]. » Elle indiquait elle-même ceux qui devaient être admis à ses mystères ; elle fixait pour chacun d'eux le jour où elle voulait qu'on fît la cérémonie ; elle lui indiquait le prêtre qui devait l'instruire et l'assister. Elle appelait à elle, elle désignait directement ceux à qui elle réservait l'honneur de la servir. Aussi lisons-nous sur un monument élevé à l'un de ses prêtres qu'il a été choisi « par un jugement particulier de la déesse » pour faire partie d'une association qui lui est consacrée [2]. Il se faisait dans ses temples une sorte d'office régulier, ce qui n'avait pas lieu d'abord dans ceux des divinités romaines. Les fidèles s'y rassemblaient deux fois par jour. Le matin, à la première heure, ils réveillaient la déesse (*excitatio*) avec des chants pieux que la flûte accompagnait. Le soir, après lui avoir annoncé solennellement l'heure qu'il était, on lui souhaitait un bon sommeil (*salutatio*), et le temple se fermait jusqu'au lendemain. Dans ces cérémonies se produisaient souvent des spectacles singuliers, mais propres à réveiller la piété des fidèles. C'étaient des femmes qui, les cheveux épars, imploraient la protection « de la sainte mère Isis », ou la remerciaient des faveurs qu'elle leur avait accordées ; c'étaient quelquefois des pénitents qui se croyaient coupables envers elle et venaient faire devant sa statue l'aveu public de leurs fautes pour en obtenir le pardon [3]. Une peinture très-curieuse d'Herculanum, interprétée par Bœttiger, nous fait assister à l'un

1. Apulée, *Métam.*, XI, 19. — 2. Orelli, 6029. — 3. Ovide, *De Ponto*, I, 1, 51.

de ces offices d'Isis. Devant le temple, deux groupes de fidèles à la figure extatique et passionnée, sous la conduite d'un prêtre, chantent les louanges de la déesse ; du haut des marches l'officiant, les mains enveloppées dans une sorte de voile, tient une urne avec précaution et la présente aux assistants [1]. C'est l'eau lustrale qu'il leur fait ainsi adorer; l'eau du Nil est sacrée pour un Égyptien : à ses yeux, elle représente la fertilité et la vie, comme la plaine ardente et aride du désert lui paraît l'image de la mort. Il était naturel aussi que, chez un peuple si préoccupé de ce qui suit l'existence, elle devînt le symbole du bonheur éternel et de la vie qui ne finit pas. C'est l'origine de cette formule qu'on lit sur la tombe des Égyptiens pieux : « Qu'Osiris t'accorde l'eau qui rafraîchit ! » Les Chrétiens, qui la trouvaient conforme à leurs aspirations, se l'approprièrent, et sur leurs plus anciennes sépultures on trouve souvent ces mots : « Que Dieu donne le rafraîchissement à ton âme ! »

Quand on croit être toujours en présence d'un dieu, si l'on se fie en sa protection, il est naturel aussi qu'on redoute beaucoup sa colère. Plus la dévotion devient ardente, plus elle rend scrupuleux, plus elle nous alarme sur la conséquence des fautes que nous pouvons commettre. Il y avait même alors quelques esprits rigoureux qui prétendaient qu'une fois commises, elles ne pouvaient plus être expiées [2] ; mais ce n'était pas l'opinion ordinaire, et toutes les religions se flattaient d'avoir des moyens sûrs d'en obtenir le pardon. Rien ne fut plus utile au succès des cultes étrangers qui s'établirent à Rome ; ils avaient toute sorte d'expiations et de purifications à l'usage des pécheurs effrayés. Elles consistaient ordinai-

1. Bœttiger, *Isisvesper*. Cette dissertation a été reproduite par Millin dans le *Magasin encyclopédique*, 1810. — 2. Serv., *Æn.*, VII, 597.

rement en sacrifices répétés, en pratiques bizarres et souvent pénibles, en libéralités faites aux temples et aux prêtres. Les abstinences étaient aussi considérées comme un moyen de désarmer la colère céleste. On évitait de manger de certains animaux qu'on regardait comme impurs; aux approches des fêtes, on s'imposait des jeûnes rigoureux; on s'y préparait surtout par une continence sévère. Cette prescription, à laquelle Délie et Corinne elles-mêmes ne refusaient pas de se soumettre, impatientait beaucoup leurs amants : Ovide et Tibulle s'en plaignent avec amertume, mais on leur répondait que les ordres des dieux étaient formels. C'était, disait-on, pour ne pas les avoir respectés que Laocoon avait été puni de mort avec tous les siens [1], et l'on ajoutait qu'au contraire les gens qui s'étaient toujours conservés chastes voyaient directement les dieux [2]. Ces religions, dont le naturalisme était le fond, devaient, ce semble, faire une loi de se conformer à la nature. On voit pourtant naître chez elles un principe contraire : elles ordonnent quelquefois de lui résister, elles font un mérite à l'homme des privations qu'il s'impose, elles recommandent l'abstinence et le jeûne, elles proclament qu'il est agréable aux dieux qu'on dompte le corps et qu'on le punisse. Voilà pourquoi les galles, prêtres errants de la Mère des dieux, se mutilent comme les origénistes et se déchirent la chair avec des fouets comme les flagellants. Quand les prêtres de Bellone s'étaient frappés aux bras et aux cuisses avec leurs couteaux, ils prenaient leur sang dans leur main et le buvaient. Ce sang avait à leurs yeux une vertu purifiante; ils croyaient, en le buvant, se laver des fautes qu'ils avaient commises [3].

1. Serv., *Æn.*, II, 201. — 2. Serv., *Æn.*, II. 604. — 3. Tertullien, *Apol.*, 9.

La même croyance se retrouve dans les rites célèbres des *tauroboles* : c'étaient des sacrifices solennels en l'honneur de la Mère des dieux et d'Attis, son amant. On ignore à quel moment et dans quel pays ils ont pris naissance : la première fois qu'il en est question, c'est dans une inscription du règne d'Hadrien (133 ans après J. C.) qui a été trouvée aux environs de Naples[1]. On y voit « qu'une femme, Herennia Fortunata, avait accompli pour la seconde fois le sacrifice du taurobole par les soins du prêtre Ti. Claudius. » L'usage était assurément plus ancien, et comme presque toutes les autres superstitions de cette époque, il devait être originaire de l'Asie[2]. Nous savons que le midi de l'Italie avait des rapports nombreux avec l'Orient, et que Pouzzoles était un des ports les plus fréquentés des marchands de l'Égypte et de la Syrie. Ce pays, traversé si souvent par les étrangers

1. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 2602. On ne sait si les tauroboles remontent beaucoup plus haut; il serait pourtant fort utile de le savoir pour connaître quelle fut, sur ces sacrifices, l'influence du Christianisme. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est que la croyance à la vertu purifiante du sang était assez ancienne dans le culte de Cybèle. Lucain dit que les galles agitent leur chevelure ensanglantée (*Phars.*, I, 566) : c'était sans doute leur propre sang qu'ils répandaient sur leurs cheveux; de là on arrive assez facilement à cette habitude de se faire arroser par le sang du taureau. On ne sait pas non plus si les rites du taurobole n'ont pas subi avec le temps quelques altérations. Il est assez naturel de le soupçonner. Les plus anciennes inscriptions portent ces mots : *Taurobolium fecit*, tandis qu'on lit sur les plus récentes *Accepit* ou *percepit taurobolium.* Ne peut-on pas croire que cette différence dans les termes indique quelque variété dans les cérémonies? Toute cette question de l'origine du taurobole est fort obscure; la découverte d'inscriptions nouvelles pourra seule l'éclairer. — 2. L'origine asiatique du taurobole est admise par tout le monde. Diodore de Sicile (III, 59, 8) dit qu'à Pessinonte les Phrygiens font en l'honneur de la Mère des dieux des sacrifices tout à fait grandioses. N'y a-t-il pas dans ce passage quelque allusion aux tauroboles? Il est pourtant assez surprenant, si le taurobole vient de la Phrygie, qu'on n'ait pas encore trouvé d'inscription taurobolique en Asie, et que celles qu'on rencontre en Grèce soient assez récentes.

et familiarisé d'avance par ses relations avec toutes ces religions bizarres, fit un bon accueil au rite nouveau. Il est pratiqué dès le second siècle dans le Samnium et la Campanie, à Formies, à Venafre, à Bénévent. De l'Italie méridionale, le taurobole passe en Gaule; c'est à Lyon qu'on l'y rencontre pour la première fois. Lyon était déjà un grand centre industriel, une de ces villes de passage que visitaient des gens de tout pays : on y a retrouvé la tombe d'un armateur de Pouzzoles, d'un marchand de Carthage et d'un négociant arabe. Dans la Gaule, le taurobole semble avoir pris plus d'éclat, plus de solennité et un caractère officiel qui, en général, lui est resté. Répandu dès lors dans tout l'empire, il fut un des moyens dont usa le plus volontiers le paganisme mourant pour ranimer la dévotion de ses fidèles.

Quoique nous ne connaissions pas exactement tous les détails de ces fêtes, nous en savons assez pour nous rendre compte du grand effet qu'elles devaient produire. Elles étaient sans doute fort coûteuses, car nous voyons souvent qu'une corporation ou qu'une ville tout entière s'unit pour en payer les frais. Quand c'est un particulier qui subvient à la dépense, il a grand soin de s'en faire honneur et de nous dire « qu'il a fourni tout l'argent qu'exigeaient les préparatifs et les victimes [1] ». Une cérémonie aussi chère, on le comprend, ne pouvait pas être renouvelée tous les jours; elle n'avait lieu que dans des occasions importantes. D'ordinaire, c'était la déesse elle-même qui la réclamait par des songes ou des oracles [2]. Deux fois à Lyon elle s'accomplit par suite des prédictions de l'archigalle Pusonius Julianus [3]. Elle attirait,

1. Orelli, 2332 : *cum suis hostiis et apparamentis omnibus.* — 2. *Inscr. Neap.*, 2602 : *imperio deæ.* Orelli, 6033 : *jussu ipsius.* — 3. Boissieu, *Inscr. de Lyon*, p. 24 et sq.

quand le jour était venu, un grand concours de monde; les prêtres surtout y étaient nombreux. Dans le taurobole qui fut célébré à Die en 245, il en vint de toutes les cités voisines[1]. Naturellement, le clergé de la Mère des dieux, avec ses prêtres des deux sexes, ses joueurs de flûte, ses joueuses de tambour de divers rangs, n'avait garde d'y manquer; mais il y venait encore des augures, des haruspices et des prêtres des autres divinités. Les magistrats aussi y assistaient, car on y priait pour le salut de l'empereur et pour la prospérité de la ville où le taurobole avait lieu. La fête durait quelquefois plusieurs jours[2]. Les cérémonies étaient nombreuses et compliquées. L'une d'elles, mêlée peut-être d'initiations et de rites secrets, s'accomplissait au milieu de la nuit[3]. La plus importante de toutes était le sacrifice du taureau, qui avait donné son nom au taurobole, et dont le poëte Prudence nous a fait un tableau saisissant[4]. Il nous dit qu'on creuse d'abord une fosse recouverte de planches mal unies entre elles et percées de trous nombreux. Dans la fosse on fait entrer celui qui offre le taurobole et qui veut se purifier : il y descend vêtu d'une toge de soie, la tête chargée de bandelettes et portant une couronne d'or. L'animal est ensuite immolé par les sacrificateurs, et le sang qui s'échappe à flots de sa blessure se répand en bouillonnant sur le parquet. « Par les nombreuses ouvertures des planches pénètre la rosée sanglante. Le

1. Orelli, 2332. — 2. Tantôt cinq, tantôt quatre et tantôt trois (*Inscr. de Lyon*, p. 33 et 36). — 3. *Mesonyctium* (*Inscr. de Lyon*, p. 24). Dans une inscription d'Athènes (*Philologus*, 2e suppl., 1863, p. 588), le taurobole est appelé τελετή. Il possède, comme tous les autres mystères, des symboles cachés, συνθήματα κρυπτά. N'est-ce pas un de ces symboles qu'Héliogabale voulait connaître quand il célébra le taurobole : *Tauroboliatus est, ut typum eriperet?* Lampride, *Héliog.*, 7. — 4. Prudence, *Perist.*, x, 1011.

fidèle la reçoit pieusement, présentant la tête à toutes ces gouttes qui tombent, les recueillant sur ses habits et sur son corps qu'elles inondent. Il se renverse en arrière pour qu'elles arrosent ses joues, ses mains, ses oreilles et ses yeux; il ouvre même la bouche et les boit avidement. » Il sort ensuite de la fosse, « horrible à voir », et tout le monde se précipite devant lui. On le salue, on se jette à ses pieds, on l'adore : il est purifié de ses fautes et « régénéré pour l'éternité [1] ». Ce spectacle était fait pour frapper la foule; il devenait quelquefois plus imposant encore par le nombre de ceux qui se purifiaient ensemble. Le 10 des ides de décembre de l'an 241, les décurions de la ville de Lectoure offrirent un taurobole « pour le salut de l'empereur Gordien, de sa femme, de toute la maison impériale et pour la prospérité de leur cité ». En même temps, et sur la même place, un homme et sept femmes de la ville firent des sacrifices particuliers avec des victimes qu'ils avaient fournies [2]. Le même prêtre prononça pour tous la formule et dirigea la cérémonie. Qu'on songe à l'impression que devaient produire sur des imaginations émues tous ces sacrifices accumulés. La fête se prolongeait encore après l'immolation des victimes. On recueillait les organes génitaux (*vires*) des taureaux sacrifiés et on les apportait ailleurs en grande

1. Orelli, 2352 : *in æternum renatus*. Cette formule, qui n'apparaît que dans les derniers temps, semble d'abord empruntée au Christianisme; mais on la trouve déjà dans Apulée, *Métam.*, XI, 21. D'autres fois l'effet du taurobole était censé ne durer que vingt ans. Après cette période de temps, il fallait recommencer (Orelli, 2335). — 2. Voyez les tauroboles de Lectoure, dans les *Mémoires des antiquaires de France*, 1837, nouvelle série, t. III. On y voit positivement que tous ces tauroboles furent accomplis à la fois. C'est ce qui ressort aussi de la formule suivante, qui y est employée deux fois : *Viator Sabini fil. vires tauri quo proprie per tauropolium pub(lice) fac(tum) fecerat consacravit.*

pompe. Ce devait être l'occasion d'une de ces processions magnifiques qui plaisaient tant à ces religions. Puis on élevait un monument appelé « l'autel ou la pierre du taurobole », qu'on décorait de *bucranes*, c'est-à-dire de bas-reliefs représentant des têtes de bœuf entrelacées par des guirlandes de fleurs, et la dédicace du monument était l'occasion de fêtes nouvelles. Telles étaient les cérémonies du taurobole, et ce baptême sanglant que le paganisme prétendait opposer à la fois au baptême chrétien qui purifie ceux qui le reçoivent et aux effets miraculeux du sang de Jésus-Christ qui, répandu pour les hommes, a régénéré l'humanité [1].

Indépendamment de ces grands spectacles que donnaient au peuple les religions nouvelles, de ces expiations et de ces purifications solennelles qui calmaient les consciences inquiètes, elles avaient d'autres moyens de se mettre en crédit. Presque toutes s'appuyaient sur des corporations puissantes, groupées autour des temples, et qui ajoutaient par leur présence assidue à l'éclat des cérémonies. Les cultes égyptiens possédaient la corporation des *pastophores*, qui s'était introduite à Rome sous Sylla, celle des *isiaci*, celle des *anubiaci*. Les isiaques, répandus et populaires dans tout l'empire, se distinguaient par un costume particulier; le fidèle d'Isis, nous dit-on, était fier de sa tête rasée, de sa tunique de lin, et, quand il mourait, il voulait être enseveli avec elle [2]. La Mère des dieux, outre son cortége ordinaire de prêtres mutilés, avait des congrégations de dévots qu'on

1. Pour comprendre combien cette prétention blessait les Chrétiens, il suffit de voir avec quelle énergie elle est combattue par Firmicus Maternus (*De errore profanarum rel.*, XXXVII, 8) : *Polluit sanguis iste, non redimit, et per varios casus homines premit in mortem. Miseri sunt qui profusione sacrilegi sanguinis cruentantur*, etc. — 2. Plut., *De Is. et Osir.*, p. 352.

appelait les *dendrophores*, les *compagnons danseurs de Cybèle* (*sodales ballatores Cybelæ*) et les *religieux de la Grande Mère* (*religiosi Magnæ Matris*)[1] ; ceux de Bellone se nommaient les *habitués du temple* (*fanatici*). Tous ces cultes, étant nouveaux, ne pouvaient pas invoquer pour eux les traditions et la coutume, qui sont si puissantes dans les croyances; aussi sentaient-ils le besoin de se faire des partisans dévoués, fervents, prêts à tous les sacrifices. Ils employaient d'ordinaire un moyen efficace pour se les attacher : ils les engageaient au service de leur dieu par des initiations particulières. Presque toutes ces religions avaient leurs mystères, c'est-à-dire qu'indépendamment des cérémonies publiques, elles pratiquaient aussi des rites secrets, auxquels on n'était admis qu'à de certaines conditions et après une série d'épreuves. On connaît les mystères de Mithra, qui prirent tant d'importance à la fin du paganisme; il y en avait aussi dans le culte de Bellone et dans celui de la Mère des dieux[2]. Les cultes égyptiens admettaient une série d'initiations successives; il fallait avoir passé par celles d'Isis et d'Osiris pour devenir *pastophore*.

Apulée nous donne, dans ses *Métamorphoses*, des détails très curieux sur les mystères d'Isis : c'est le récit le plus complet que l'antiquité nous ait laissé de ces cérémonies secrètes. Il raconte que son héros Lucius, qui avait été l'objet d'une faveur spéciale de la déesse, brûlait de se consacrer à son service ; il s'était logé dans son temple ; il ne quittait pas les prêtres, il prenait part à tous les exercices religieux ; il attendait avec impatience

1. Le mot *religiosus* a ici le sens qu'il a pris dans le Christianisme : il désigne des gens qui se distinguent des autres par certaines pratiques pieuses. C'est dans le même sens que l'emploie Apulée (*Mét.*, XI, 16) : *Tum omnes populi tam religiosi quam profani* — 2. Firm. Mat., *De errore prof. rel.*, XVIII, 2

qu'une révélation particulière vînt lui apprendre qu'il pouvait se faire initier. Quand le temps est enfin venu, le prêtre, entouré de fidèles, l'amène aux bains les plus proches, et après avoir prié les dieux, il fait couler l'eau de tous les côtés sur lui[1] : c'est une cérémonie que les Pères de l'Église ont quelquefois rapprochée du baptême. Il le ramène ensuite au temple ; « il lui donne en secret quelques préceptes que la parole ne peut pas reproduire[2] », et lui commande de garder une abstinence sévère. Pendant dix jours, il doit ne pas boire de vin et ne manger de la chair d'aucun animal. Ce n'est qu'après s'être ainsi préparé qu'il peut être admis aux mystères. L'initiation a lieu la nuit. Le prêtre, après avoir fait sortir tous les profanes, couvre Lucius d'un vêtement de lin qui n'a pas été porté, et le prenant par la main, il le conduit dans l'endroit le plus reculé du sanctuaire. « Vous me demanderez, lecteur studieux, dit l'auteur qui est en même temps le héros de l'aventure, ce qui fut dit, ce qui fut fait ensuite. Je le dirais si je pouvais le faire ; vous le sauriez s'il vous était permis de l'entendre ; mais ici la langue ne pourrait parler, ni l'oreille écouter sans crime. Je ne veux pourtant pas laisser sans quelque satisfaction une curiosité dont le motif est religieux. Écoutez donc ce qui m'arriva et croyez à la vérité de ce que je vais dire. Je m'approchai des limites de la mort ; après avoir foulé le seuil du royaume de Proserpine et m'être promené à travers tous les éléments, je m'en retournai. Au milieu de la nuit je vis le soleil resplendir d'une lumière éclatante ; je m'approchai des dieux du ciel et de la terre, je les vis en face et je les adorai de près. J'ai tout dit, et quoique vous ayez entendu

1. Apul., *Mét.*, XI, 23. — 2. XI, 23 : *secreto mandatis quibusdam quæ voce meliora sunt.*

mes paroles, il est nécessaire que vous ne les sachiez pas. »

Ces mots énigmatiques sont peut-être encore ce qui nous a été dit de plus clair sur les mystères. En les rapprochant des autres indiscrétions fort obscures que les écrivains anciens ont commises, on peut entrevoir la nature des secrets qu'on révélait aux initiés et la façon dont on les leur faisait connaître. La science a commis à ce sujet des erreurs de tout genre; elle a successivement trop accordé ou trop refusé aux mystères. Aujourd'hui elle est revenue de tous ces excès et se tient à leur égard dans une plus juste mesure. On ne peut plus prétendre, comme faisait Lobeck, que c'étaient des exhibitions sans portée et sans conséquence, qui n'intéressaient le public que par le secret même qu'on imposait à ceux qui y étaient admis, et dont on n'a tant parlé que parce qu'il n'était permis d'en rien dire. On peut encore moins affirmer, comme on l'a fait souvent, qu'on y trouvait un enseignement complet et qu'il en est sorti toute une philosophie morale et toute une théologie monothéiste. Sans doute l'enseignement oral n'en était pas tout à fait banni, puisque Platon nous dit qu'on y apprenait « que la vie est un poste qui nous est assigné par les dieux et qu'il est défendu de le quitter sans permission[1] ». Il pouvait surtout trouver place dans ces entretiens de l'initié et du prêtre dont parle Apulée et où se tenaient des discours « que la parole ne peut pas reproduire ». Mais nous savons par les Pères de l'Église ce qui faisait la matière ordinaire de ces « discours sacrés », comme on les appelait : ils consistaient surtout dans le récit des aventures merveilleuses arrivées aux dieux[2]. Il est probable qu'on n'y racontait pas les légendes qui se répétaient partout :

1. Plat., *Phedon*, p. 62. — 2. Arnobe, v, 23.

on n'aurait pas eu besoin de s'enfermer la nuit dans des sanctuaires secrets pour redire discrètement ce que tout le monde savait. Celles qu'on réservait pour les mystères étaient moins connues et plus étranges [1]. Malgré leur bizarrerie, on ne prenait pas la peine de les expliquer. Plutarque nous dit formellement « qu'on n'y ajoutait aucun commentaire, qu'on n'en donnait aucune démonstration [2] ». Les initiés ne rapportaient donc de la cérémonie ni leçons précises, ni notions exactes. Aristote affirme que toute l'efficacité des mystères consiste à donner certaines impressions et à mettre dans de certaines dispositions d'âme [3]; ces impressions étaient surtout l'effet des grands spectacles qu'on présentait aux initiés. Les paroles d'Apulée que je viens de citer, malgré leurs réticences calculées, ne laissent sur ce point aucun doute. L'initiation était vraiment un drame mystique, comme l'appelle un des Pères de l'Église [4]; on y jouait les légendes sacrées, plus encore qu'on ne les racontait. Les dieux y étaient présents, figurés par leurs prêtres; ils apparaissaient au bruit des instruments de musique, au chant des hymnes, à la lumière de ces mille flambeaux dont l'éclat faisait penser « qu'on voyait le soleil resplendir au milieu de la nuit ». L'âme, émue par ces alternatives de silence et de bruit, de ténèbres et de lumière qui rendent l'illusion facile, croyait les voir et leur parler. Il était surtout question, dans tous ces spectacles, de ces problèmes de l'autre vie qui se posaient alors à tous les esprits et troublaient les plus résolus. « Il semblait par moments, nous dit Apulée, qu'on mettait le pied sur le seuil du royaume de Proserpine. » Cette per-

1. C'est de là que Clément d'Alexandrie a tiré les légendes qu'il raconte dans sa *Cohortatio ad gentes*, et Arnobe celles qu'on trouve dans son 5e livre. — 2. Plut., *De defect. orac.*, p. 422. — 3. Synesius, *Orat.*, p. 48. — 4. Clément d'Alex., *Protrept.*, p. 12.

sistance de la vie, cette existence d'outre-tombe, sur laquelle les philosophes avaient tant de peine à s'entendre, les mystères ne l'enseignaient pas, ils la montraient. On sortait de ces spectacles grandioses non pas convaincu par des preuves irréfutables de la réalité des enfers, de la punition des méchants, de la félicité éternelle des justes, mais dans une disposition d'esprit qui ne permettait pas d'en douter. Ainsi tout ce que nous savons des mystères justifie le mot d'Aristote : Ils ne donnaient que des impressions, et j'ajoute qu'ils ne pouvaient pas donner autre chose. Les religions antiques n'ayant pas de croyances précises ni de dogmes formulés, aucun enseignement religieux et dogmatique n'était possible chez elles. Elles avaient ce caractère d'être entièrement subjectives. Chacun croyait des dieux ce qu'il voulait, chacun interprétait à sa façon les légendes qu'on racontait sur eux. Les plus dévots étaient ceux qui, par un effort d'imagination, y voyaient davantage et en étaient ainsi plus édifiés. C'est dans ce sens qu'agissaient les mystères ; en surexcitant l'imagination par des récits et des spectacles, ils la rendaient capable de pénétrer davantage dans les mythes et de leur donner un sens plus profond. Ce travail était tellement individuel que chacun, nous dit Macrobe, devait garder pour lui l'interprétation qu'il leur donnait et ne pas la communiquer aux autres [1].

Chaque initié profitait donc des mystères dans la mesure de son imagination et de sa sensibilité religieuse ; mais il est sûr que tous en éprouvaient une impression profonde. Après la cérémonie, on leur mettait une couronne de rayons sur la tête et un flambeau allumé dans la main, et on les livrait ainsi vêtus à l'admiration de la

1. *Sat.*, I, 7, 18 : *Si quis illas adsequitur continere intra conscientiam tectas jubetur.*

foule[1]. C'était presque un dieu que celui qui venait de converser avec les dieux, et d'être témoin des merveilles de l'autre vie. Il semblait échapper à sa nature mortelle. L'initiation était pour lui comme une mort volontaire et une résurrection; il mourait à son passé, il renaissait à une vie nouvelle[2]. « Un soleil nouveau, dit un poëte, semblait s'être levé pour lui[3]. » Ces impressions pouvaient être fugitives dans une âme légère, mais une âme religieuse les gardait toujours. Apulée nous dit qu'après son initiation, il ne pouvait regarder la statue d'Isis sans être saisi d'une inexprimable volupté[4]. Il a résumé tous ses sentiments dans une prière pleine de ferveur, et qui semble avoir par moments des accents chrétiens. « Sainte déesse, lui dit-il, toi qui conserves le genre humain et combles les mortels de bienfaits, ton cœur est pour les malheureux celui d'une tendre mère. Pas un jour, pas une heure ne se passe sans que tu nous donnes quelque faveur, sans qu'au milieu des orages de la vie tu nous tendes la main... On t'honore au ciel et sur la terre; c'est toi qui meus l'univers, qui donnes sa lumière au soleil, qui gouvernes le monde, qui foules aux pieds le Tartare. Les oiseaux qui volent dans le ciel, les bêtes féroces qui errent dans les montagnes, les reptiles qui rampent sur le sol, les monstres qui nagent dans la mer, tremblent devant toi. Mon esprit est trop pauvre pour chanter dignement tes louanges. Mes ressources sont trop faibles pour te faire les sacrifices que tu mérites. Je n'ai pas la voix assez puissante pour dire ce que je pense de ta grandeur, et aucune parole humaine, quand elle serait infatigable, n'y pourrait suffire. Tout ce que peut faire

1. Apul., *Mét.*, XI, 24. — 2. Apul., *Mét.*, XI, 21. — 3. Val. Flaccus (*Argon.*, II, 441) dit en parlant des Argonautes qui viennent d'être initiés : *Illi sole novo læti plenique deorum.* — 4. XI, 24.

un pauvre croyant comme moi, c'est de garder tes traits gravés dans le secret de son âme, et de se représenter toujours dans son cœur l'image de ta divinité [1].» Voilà les sentiments d'un récent initié; dans la suite, ces formules vagues, énigmatiques, qu'ils répétaient en souvenir de leur initiation, ces symboles qu'on leur avait remis pour leur rappeler les serments qu'ils avaient faits et les spectacles auxquels ils avaient assisté, les plongeaient dans une sorte d'extase. Diodore prétend qu'ils devenaient plus justes et meilleurs en toute chose [2]. Ce qui est sûr, c'est qu'ils devaient vivre plus heureux, convaincus qu'après leur mort ils auraient une place dans ces lieux de délices qu'on leur avait fait entrevoir pendant la célébration des mystères, et « qu'ils passeraient véritablement l'éternité avec les dieux. » Ils devaient être surtout plus pieux, plus fervents, plus attachés de cœur à ces divinités qui leur avaient accordé de si grandes faveurs et leur faisaient pour l'avenir de si belles promesses. S'il est vrai de prétendre que toutes ces religions nouvelles qui s'établirent à Rome à la fin de la république ou dans les premiers temps de l'empire avaient pour conséquence et pour but de surexciter la dévotion publique, il faut reconnaître que les mystères furent un des moyens les plus efficaces qu'elles aient employés pour y parvenir.

1. Apulée, XI, 25. — 2. V, 48.

IV

Popularité des cultes étrangers sous l'empire. — Raisons qui les firent bien accueillir. — Facilité qu'ils montrent pour s'accorder entre eux. — Leurs prévenances envers la religion romaine. — Ce qu'avaient au fond de commun la religion romaine et les cultes étrangers. — Cultes intermédiaires qui servirent à les relier. — Comment les cultes étrangers en pénétrant dans la religion romaine la modifièrent. — Changements qu'ils subirent eux-mêmes à Rome. — Union de toutes les religions au second siècle. — Le Judaïsme et le Christianisme restent seuls volontairement en dehors de cette union.

C'est précisément parce que toutes ces religions cherchaient à inspirer une dévotion passionnée que beaucoup de bons esprits ne les accueillirent qu'avec une grande répugnance. On a vu combien les hommes d'État romains redoutaient l'excès des émotions religieuses. La piété, pour leur plaire, devait être calme et grave, réglée par la loi, scrupuleuse sur l'accomplissement des pratiques, mais se gardant avec soin de toute exagération. Le jurisconsulte Paul traduit exactement leur pensée quand il dit qu'il faut éviter ces cultes « qui troublent l'âme des hommes[1] ». Dans son beau poëme sur Attis, Catulle peint le désespoir qui saisit le malheureux prêtre de Cybèle quand il n'est plus possédé par l'inspiration divine et que, rendu à lui-même, il songe à son pays qu'il a quitté pour aller vivre « sur les sommets escarpés de l'Ida, où errent la biche sauvage et le farouche sanglier ». On voit bien qu'il ne cède que malgré lui à ces transports qui l'entraînent, et le poëte le plaint sincèrement d'être forcé de les subir. Ils l'effrayent beaucoup plus qu'ils ne

1. Paulus, *Sent.*, v, 21, 2 : *ex quibus animi hominum moveantur.*

l'attirent, et c'est du fond du cœur qu'il prie Cybèle de les lui épargner : « Déesse, puissante déesse, reine de Dindyme, ah ! préserve mon toit des fureurs que tu inspires ! Que tes emportements, que tes vertiges retombent sur d'autres victimes [1] ! »

Les sentiments exprimés par Catulle étaient ceux de tous les Romains sensés sous la république ; ils éprouvaient une sorte de répulsion pour ces solennités bruyantes et désordonnées qu'aimaient les cultes de l'Orient, et ils en comprenaient les dangers. Aussi, tout en accueillant la déesse phrygienne, avaient-ils pris soin de retenir et d'enfermer son culte dans de certaines limites : les étrangers seuls pouvaient être ses prêtres [2], et il était défendu aux citoyens romains de se mêler au cortége de ses serviteurs, qui parcouraient la ville les jours de fête en chantant des hymnes grecs et en demandant l'aumône. Ces précautions qu'on avait prises pour contenir l'essor de la dévotion publique, dont on prévoyait tous les excès, étaient encore respectées du temps d'Auguste : elles font l'admiration de Denys d'Halicarnasse [3] ; mais elles n'ont guère dû survivre à ce prince. L'empire, obéissant à son principe et à sa loi, laissa peu à peu tous ces cultes étrangers, qui répondaient à des nécessités nouvelles, se développer librement. Longtemps contenus ou prohibés, ils obtinrent alors toute permission pour célébrer comme ils le voulaient leurs cérémonies. Ils ne se firent plus aucun scrupule d'étaler au milieu de Rome ces cérémonies où le sentiment religieux était excité parfois jusqu'au délire. Tantôt c'étaient les isiaques qui parcouraient les rues, la tête rasée, couverts d'une tunique de lin et portant leurs

1. Catulle, 63, 91. — 2. Ces prêtres étaient peu estimés ; voyez à ce sujet l'anecdote racontée par Valère-Maxime, VII, 7, 6. — 3. *Ant. rom.*, II, 19.

dieux sur leurs épaules; tantôt les prêtres de Bellone, avec leurs grandes robes noires, leurs bonnets de peau aux longs poils, s'enfonçaient de petits couteaux à deux tranchants dans les bras, et, tout sanglants, les cheveux épars, rendaient des oracles en agitant la tête, ou se livraient à des danses furieuses, comme les derviches turcs ou persans d'aujourd'hui. Auprès d'eux, les prêtres de la Mère des dieux, la figure fardée, les cheveux luisants de parfums, se déchiraient la chair avec un fouet composé d'osselets entrelacés; puis, passant de ces excès de tristesse à toutes les folies d'une joie extravagante, ils menaient avec un cortége bruyant et bizarre leur déesse se baigner dans l'Almo. Tous ces spectacles étranges pouvaient faire sourire un incrédule, ils devaient être suspects à un politique, mais ils remuaient profondément l'âme d'un croyant. Ces alternatives rapides, ces brusques passages de la douleur à la joie, ce sang versé, ces mutilations horribles au milieu des chants de fête, l'agitaient d'émotions violentes, et quand il tombait lui-même aux genoux de ces divinités terribles ou charmantes, il ne pouvait s'empêcher de les invoquer avec plus d'élan et de passion que lorsqu'il s'adressait à la sage Minerve de l'Aventin ou au calme et grave Jupiter du Capitole.

Parmi les raisons qui aidèrent les cultes étrangers à s'établir si aisément à Rome sous l'empire, il faut placer en premier lieu la facilité qu'ils montrèrent pour s'accorder d'abord entre eux et pour s'accommoder ensuite avec la religion romaine. Ils avaient quelque mérite à le faire, et l'on pouvait supposer, d'après leur nature même et leurs prétentions, qu'ils se conduiraient autrement. L'effort que chacun d'eux faisait pour enflammer en sa faveur la dévotion publique pouvait les amener aisément à l'intolérance. La piété, en s'exaltant, devient

d'ordinaire exclusive, et quand on croit avec passion à la puissance d'une divinité, on est bien près de mépriser les autres. Nous remarquons en effet que chacune de ces religions a pour tendance de grandir ses dieux particuliers; naturellement, elle ne pouvait le faire qu'aux dépens de ceux des voisins. Les fidèles de Mithra disent qu'il est tout-puissant, lui accordant ainsi une suprématie qui semblait réservée au roi du ciel, au vieux Jupiter, jusque-là maître incontesté de l'Olympe [1]. Ceux d'Isis ne se contentent pas de prétendre qu'elle est au-dessus des autres, ils affirment dans leurs prières qu'il n'y a qu'elle et qu'elle est tout [2]. Ses mystères sont appelés simplement *sacra*, ce qui laisse entendre qu'ils sont seuls les vrais mystères [3]. En l'invoquant, on la nomme *Notre-Dame*, *Domina*, la maîtresse par excellence, qui n'a pas besoin, pour être reconnue, d'être désignée d'une autre façon [4]. Il est vrai qu'ailleurs Cybèle reçoit le même nom et que ses adhérents prennent le titre de *religiosi* [5], comme si son culte était l'apogée et le résumé de la religion. Arrivés à ce point, il semble que tous ces dieux devaient être fatalement amenés à se combattre et à

1. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 2481. — 2. Orelli, 1871 : *Una quæ es omnia, dea Isis.* — 3. Orelli, 6027, 6030, et Apulée, *Mét.*, XI, 23 *turbæ sacrorum.* — 4. Orelli, 5835 et *Corp. inscr. lat.*, II, 33 et 981. Voyez aussi Apulée, *Mét.*, XI, 21 : *jubente domina.* — 5. Orelli, 2338, 2339, et surtout Mommsen, *Inscr. Neap.*, 2556 : *Ager religiosorum.* Il importe de remarquer que le mot *religio* commence à prendre ici un sens un peu nouveau. M. de Rossi pense qu'un Chrétien seul peut dire : *Religio mea*, parce qu'il a seul une religion parfaitement définie et exclusive des autres, et c'est pour ce motif qu'il n'hésite pas à ranger parmi les inscriptions chrétiennes celle où un personnage déclare qu'il ne veut recevoir dans sa tombe que ceux qui appartiennent à sa religion : *Qui sint ad religionem pertinentes meam* (*Bull. d'arch. chrét.*, 1865, n° 12). Cependant, sous l'influence du mouvement religieux que nous étudions, les païens ont quelquefois aussi employé la même expression. On lit dans Apulée (*Mét.*, XI, 25) : *Te jam nunc obsequio religionis nostræ dedica.*

essayer de se supplanter. Il est bien possible qu'ils aient quelquefois lutté d'influence quand le prix en valait la peine. Dans la maison de cette riche dévote où Juvénal introduit à la fois l'archigalle de Cybèle, les prêtres d'Isis et de Bellone, les haruspices d'Arménie et les sorciers chaldéens, tous attirés par l'espoir d'une riche proie, chacun d'eux devait être tenté de dire du mal de ses rivaux pour rendre sa part meilleure. On peut affirmer pourtant que si ces luttes ont existé, elles n'ont été ni fréquentes ni graves. En somme, le principe d'union et d'entente générale qui est le fond du polythéisme l'emporta. La guerre n'éclata jamais ouvertement entre les prêtres de ces divers cultes; Rome ne fut pas témoin de ces spectacles que différentes sectes chrétiennes donnent parfois aux pays de l'extrême Orient, où elles paraissent plus occupées à se combattre les unes les autres qu'à résister à l'ennemi commun. Nous avons au contraire des preuves nombreuses qu'entre ces religions l'accord se fit sans trop de peine. Les inscriptions nous montrent par exemple que les serviteurs de Sérapis servaient aussi Bellone et ne s'en faisaient pas scrupule [1]; il arrivait que les prêtres d'Isis l'étaient en même temps de Cybèle [2], et nous voyons même une fois qu'on élève aux deux déesses un temple commun [3]. Les pratiques par lesquelles l'un de ces cultes parvenait à exciter la piété publique étaient imitées par les autres, sans que cette imitation fît naître entre eux de jalousie. Du temps de Cicéron, les galles étaient les seuls qui eussent la permission de mendier dans les rues de Rome; c'était pour eux un monopole. Cependant, vers la fin de la république, nous savons que les isiaques mendiaient aussi [4]. Apulée a décrit la pro-

1. Orelli, 2316. — 2. Orelli, 6666; Mommsen, *Inscr. Neap.*, 1090. — 3. Gruter, 27, 2. — 4. Val.-Max., VII, 3, 8.

cession grotesque qui précédait au printemps les fêtes d'Isis : c'était un véritable carnaval. On y prenait les costumes les plus bizarres, on y montrait les spectacles les plus variés. Après avoir dépeint les gens qui s'habillent en soldats, en femmes, en gladiateurs, en magistrats, en philosophes, il ajoute : « Je vis un ours qui était vêtu en matrone et qu'on portait dans une litière ; un singe avec un chapeau de paille et une tunique phrygienne, qui tenait une coupe d'or et représentait le berger Pâris ; un âne couvert de plumes qui précédait un vieillard décrépit : l'un était Bellérophon et l'autre Pégase [1]. » Hérodien rapporte précisément la même chose des fêtes de Cybèle qui se célébraient aussi au printemps. « Alors, dit-il, on a liberté entière de faire toutes les folies et toutes les extravagances qui viennent dans l'esprit. Chacun se déguise à sa fantaisie ; il n'est dignité si considérable, personnage si sévère dont on ne puisse prendre l'air et les vêtements [2]. » Les prêtres de Bellone avaient dû leur crédit aux supplices horribles qu'ils s'infligeaient ; ceux de Cybèle eurent recours au même moyen pour attirer le public à leurs cérémonies. Le 9 avant les kalendes d'avril, le jour du sang, comme on l'appelait, l'archigalle se tailladait les bras à coups de couteau et buvait le sang qui s'échappait de la blessure [3]. Comme ce spectacle produisait beaucoup d'effet sur la foule, les adorateurs de la Déesse Syrienne s'en servaient aussi, quand ils voulaient toucher le cœur des dévots et remplir les sacs où ils mettaient, nous dit Apulée,

1. Apulée, *Mét.*, XI, 8. — 2. Hérodien, I, 10. — 3. Tertullien, *Apol.*, 25. On ne sait en réalité lequel de ces cultes a servi de modèle aux autres, ni même s'il y a eu un modèle. Il est bien possible que, leur principe étant semblable, leurs pratiques aient été de tout temps les mêmes ; l'important c'est de remarquer l'identité de ces pratiques.

les produits de leur industrie [1]. Ces emprunts mutuels, contre lesquels personne alors n'a réclamé, ont fini par rendre tous ces cultes à peu près semblables. L'opinion publique ne les a jamais opposés les uns aux autres, et eux-mêmes n'ont jamais cherché sérieusement à se contrarier ni à se nuire.

Il ne leur importait pas seulement de s'accorder entre eux; il leur fallait surtout essayer de s'entendre avec la religion romaine. Ils savaient bien que leur sort était en ses mains et qu'ils ne parviendraient pas à s'établir à Rome sans son agrément. Aussi se gardaient-ils bien d'affecter pour elle ces airs de mépris que les religions prennent si volontiers envers leurs rivales. Ils témoignaient au contraire un grand respect pour les dieux romains, et ce respect en général était sincère : c'étaient en somme des dieux très-puissants, puisqu'ils avaient rendu le peuple qui les adorait maître du monde. Il ne convenait donc pas d'en parler légèrement; il pouvait même être utile à l'occasion de les invoquer, et beaucoup sans doute pensaient comme ce prêtre d'Isis qui implore si dévotement pour lui les divinités protectrices de Rome « dont le secours, dit-il a, soumis aux Romains tous les royaumes de la terre. [2] » Ces avances furent bien accueillies. La religion romaine s'accoutuma de bonne heure au voisinage des autres religions; il se fit bientôt entre elles une sorte d'échange de complaisances réciproques. Non-seulement les fidèles, mais les prêtres n'hésitèrent pas à s'adresser à des dieux qui appartenaient à d'autres cultes que le leur [3], et ces dieux eux-mêmes,

1. Apulée, *Mét.*, VIII, 38. Les prêtres de la Déesse Syrienne étaient quelquefois appelés *galles* comme ceux de Cybèle (Lucien, *De Dea Syr.*, 50). Ovide donne aussi le même nom aux prêtres d'Isis (*Am.*, II, 13, 17). C'est ce qui achève de prouver combien ces cultes avaient fini par se confondre. — 2. Gruter, 83, 15. — 3. Orelli, 5838.

loin de chercher à se prendre leurs adorateurs, semblèrent vouloir se prêter un mutuel appui. Dans une ville de l'Afrique, un dévot qui consacre un autel au vieux Mercure, a soin de nous apprendre qu'il ne fait qu'obéir à un ordre de la Déesse Céleste de Carthage[1].

Après tout, Rome n'avait guère de raison d'opposer une résistance invincible aux religions de l'Orient. Elles semblaient sans doute, au premier abord, fort contraires à ses traditions et à ses usages. Cependant il y avait entre elles et la religion romaine beaucoup de points communs. Non-seulement le fond des croyances était partout le même, mais presque tout ce qui nous a frappé dans l'étude que nous venons de faire sur ces cultes nouveaux se retrouve à un moindre degré dans la religion de Rome. On sait par exemple que les purifications et les expiations y étaient fort nombreuses. Le laboureur ne commençait aucun travail important sans avoir purifié son champ, ses bœufs et lui-même. A Rome, au mois de février, les Luperques nus purifient le Palatin, et, avec lui, « les troupeaux humains qui se pressent au pied de la colline[2] ». Il en était de même des mystères. Les Romains ne les aimaient pas : ils redoutaient ces réunions dont le secret est la loi, et où l'œil des magistrats ne peut pas pénétrer. Comme les sexes y étaient souvent mêlés, ils les trouvaient dangereuses pour la morale ; elles leur semblaient plus dangereuses encore pour la sécurité publique, parce que les factions pouvaient y conspirer sans crainte. L'essai qu'ils en avaient fait à l'époque des Bacchanales ne les avait pas fait revenir de leurs préventions. Cependant il y avait des mystères à Rome, mais des mys-

1. *Inscr. de l'Alg.*, 3301. Au contraire, dans une inscription de la Dacie, c'est le dieu grec Esculape qui ordonne qu'on élève un monument au dieu syrien de Doliche (*Corp. inscr. lat.*, III, 1614). — 2. Varron, *De ling. lat.*,, VI, 34.

tères qui ne pouvaient inspirer aucune inquiétude aux esprits les plus soupçonneux. Tels étaient ceux de la Bonne Déesse, dont les hommes étaient si rigoureusement exclus, et qui se tenaient chez la femme du premier magistrat de la république, comme pour ne pas échapper entièrement à la surveillance de l'autorité. Il est donc juste de prétendre que les religions de l'Orient et celle de Rome se distinguent plutôt par une différence d'intensité que par une diversité de nature. Il était presque toujours possible à ces croyances et à ces pratiques nouvelles, qui voulaient se faire accepter des Romains, de trouver jusque dans l'ancien culte quelque précédent qui semblait les autoriser ou qui, dans tous les cas, les aidait à s'introduire sans faire trop de scandale.

Il y avait de plus, entre la religion ancienne et les nouvelles religions, quelques cultes intermédiaires qui pouvaient former entre elles une sorte de transition aisée, et finir par les relier ensemble; c'étaient ceux que Rome avait empruntés depuis longtemps à l'étranger, et que le souvenir de leur origine rendait plus accessibles aux impressions du dehors : par exemple le culte de Cérès, qui avait conservé les rites grecs, et dont les prêtresses, dit Cicéron, venaient de Naples et de Velia[1]; celui de Bacchus, repoussé d'abord avec énergie, mais qui s'était peu à peu insinué dans Rome, et auquel César venait de donner une sorte d'autorisation officielle[2]; c'était aussi le culte de la Bonne Déesse, qui était entièrement romain, mais tout à fait aux mains des femmes, et devait se ressentir du goût qu'elles témoignaient pour les nouveautés. Par leur origine, par leur caractère, ces divers cultes étaient disposés à subir plus facilement l'influence des religions orientales, avec lesquelles ils avaient déjà plus

1. *Pro Balbo*, 24. — 2. Serv., *Buc.*, v, 29.

d'un rapport. Dans celui de Cérès, on s'imposait à certains jours des jeûnes sévères, en mémoire des privations que la déesse avait subies pendant qu'elle cherchait sa fille [1]. La chasteté y était en grand honneur, et Tertullien nous apprend que de son temps les prêtresses, quand elles entraient en fonction, se séparaient volontairement de leurs maris [2]; on sait combien ces divorces pieux devinrent fréquents aussi dans la société chrétienne des premiers siècles. Le culte de la Bonne Déesse prend de bonne heure dans les campagnes un caractère de dévotion superstitieuse et passionnée. On l'appelle la maîtresse (*Domina*), comme Cybèle ou Isis, la sainte, la céleste, en la confondant peut-être avec la grande déesse de Carthage. On lui accorde une puissance très-variée et fort étendue. Un entrepreneur de travaux publics refait son temple pour la remercier de l'avoir aidé à terminer un canal qu'il avait à creuser [3]; un esclave des pontifes lui sacrifie une génisse blanche « parce qu'après dix mois de souffrances, quand il était abandonné par les médecins, elle lui a donné des remèdes qui lui ont rendu la vue, par l'intermédiaire de la prêtresse Carnia Fortunata [4] ». Bacchus était presque un dieu de l'Orient. Même en Italie, où le bon ordre était maintenu par des lois sévères, et aux portes de Rome, on célébrait en son honneur des fêtes désordonnées. Saint Augustin a parlé avec colère des Bacchanales de Lanuvium, qui duraient

1. Pline, qui est fort indiscret, nous apprend que, pendant ces jours d'abstinence, les dévots se régalaient d'une certaine sauce maigre exquise qu'on appelait *garum*, et qui se faisait avec des poissons sans écaille (*Hist. nat.* XXXI, 8). — 2. Tertull., *De monog.*, 17. — 3. Orelli, 1523. — 4. Orelli, 1518. Il est bon de remarquer aussi que, sur des monuments dédiés à Cérès et à la Bonne Déesse, le nom du prêtre consécrateur est mentionné (Or., 1494 et 5725). Cette importance donnée au prêtre, on s'en souvient, est un des caractères des religions de l'Orient.

un mois et où se commettaient toute sorte de folies[1]. Son culte devint bientôt un centre puissant d'initiations et de mystères ; ses prêtres, comme les orphiques, dont ils empruntaient les opinions[2], promettaient de purifier les âmes[3], et les fidèles, attirés par ces promesses, formaient autour d'eux des associations qui semblent n'avoir pas été sans importance[4]. Bacchus fut alors un véritable intermédiaire entre les cultes de l'Orient et celui de Rome : on le trouve, dans les inscriptions, tantôt uni à Sylvain et à Hercule, c'est-à-dire aux plus anciens dieux romains[5], tantôt adoré avec Isis et Sérapis[6], ou placé sur la même ligne que Cybèle et Mithra[7].

Telles étaient les facilités que trouvaient ces religions nouvelles pour pénétrer à Rome. A peine y furent-elles établies qu'elles y devinrent très-puissantes, et la religion nationale elle-même n'a pas échappé à leur influence. Il serait très-intéressant de savoir au juste la nature et l'étendue des changements qu'elle a subis à ce contact ; malheureusement, ils n'ont pas toujours laissé de traces qui nous permettent de les reconnaître. Les dieux romains sont restés tellement vagues, ils se prêtent à toutes les modifications avec tant de complaisance, qu'elles peuvent quelquefois s'accomplir sans qu'on en soit averti. En apparence rien n'est changé : le dieu a conservé son nom et sa forme extérieure, mais l'idée qu'on se fait de lui n'est plus la même, et il se trouve qu'un dieu nouveau se cache sous l'ancienne dénomination. C'est, en réalité, Sabazius qu'on prie en implorant Liber, et quand on s'adresse à Diane ou à Vénus, on songe souvent à l'As-

1. *De civ. Dei*, VII, 21. — 2. Macrobe, *Sat.*, VII, 16, 8. — 3. Serv., *Georg.*, I, 166 : *Sacra Liberi ad purgationem animæ pertinebant*. — 4. Voyez, pour ces *thiasi* ou *spiræ*, *Inscr. Neap.*, 2477, 2479 ; Orelli, 1491, 2358, 2359, etc. — 5. Orelli, 1612. — 6. Orelli, 1889. — 7. Orelli, 1901.

tarté syrienne et à la *Dea Cœlestis* de Carthage. Ces changements, malgré leur importance, courent donc risque de nous échapper lorsque nous ne lisons sur un monument que le nom de la divinité qu'on invoque ; mais il s'y trouve quelquefois une épithète qui les trahit : une simple qualification donnée à ces divinités antiques suffit pour nous faire entendre qu'elles ont pris un caractère nouveau. Ces indices légers nous permettent d'entrevoir les altérations profondes qui sont survenues alors dans l'ancienne religion. Elles ont atteint même les dieux les plus respectés. Junon s'est quelquefois identifiée avec Isis, et il n'est pas rare qu'on les invoque l'une pour l'autre [1]. La grande divinité du Capitole, Jupiter très-bon et très-grand, le protecteur de l'empire, n'a pas pu lui-même se soustraire à ces mélanges, et il lui est arrivé, malgré sa dignité, d'être confondu avec des dieux égyptiens ou syriaques, avec lesquels on croyait lui découvrir quelque lointaine ressemblance. Ces assimilations étaient d'ordinaire accomplies naïvement et sans parti pris ; elles n'avaient pas pour auteurs des théologiens de profession, mais des fidèles obscurs. Personne ne s'en est rendu plus souvent coupable que les soldats, et une grande part leur revient dans ce mélange qui se fit sous l'empire entre les dieux de tous les cultes. Les soldats étaient d'ordinaire assez superstitieux [2]. Les hasards de leur vie errante

1. C'est ainsi qu'Isis reçoit le surnom de *Regina*, qui était celui de la célèbre Junon de Véies, qui fut transportée à Rome par Camille, et y devint l'objet d'un culte très-fervent. Nous voyons aussi que dès le temps d'Auguste les femmes implorent Isis au lieu de *Juno Lucina*, qui procurait aux Romaines de la république des délivrances faciles (Ovide, *Am.*, II, 13, 11). — 2. Voyez Tacite, *Ann.* I, 28. Il y avait pourtant des exceptions, comme le prouve une plaisante histoire racontée par Pline, *Hist. nat.*, XXXIII, 4 (24). Un jour qu'Auguste dînait à Bologne chez un vétéran qui avait fait la guerre des Parthes avec

les disposaient à craindre la colère divine et à tout faire pour la désarmer. Le moindre événement heureux qui leur arrive, un péril évité, la guérison d'une maladie, un grade obtenu, le congé qui les délivre enfin de leur vie laborieuse, tout devient pour eux une occasion de manifester leur reconnaissance envers les dieux, et l'on s'étonne vraiment que leur solde, qu'ils trouvent si exiguë et dont ils se plaignent toujours, ait pu leur permettre d'élever tous ces monuments dont il reste encore aujourd'hui tant de débris. Comme ils séjournaient longtemps dans les mêmes contrées, ils en prenaient volontiers les croyances, et ils les emportaient avec eux quand les nécessités de la guerre les amenaient ailleurs. Un des incidents les plus dramatiques de la bataille de Crémone, si admirablement racontée par Tacite, est ce moment où les soldats de la troisième légion, qui avaient habité la Syrie et en conservaient les usages, saluent le soleil à son lever [1]. Les communications qui s'établissent alors entre les divers cultes sont en partie leur œuvre, et ils ont servi plus que personne à transporter les dieux d'un bout de l'empire à l'autre. Il leur arrive quelquefois d'invoquer tous ceux des pays qu'ils ont habités ; dans les prières qu'ils leur adressent, tantôt ils les énumèrent successivement et l'un après l'autre [2], tantôt ils les confondent entre eux. C'est ainsi qu'ils ont mêlé ceux des deux villes syriennes d'Héliopolis et de Doliche avec le vénérable Jupiter du Capitole, et fait de cet ensemble de deux ou trois dieux une seule divinité qui s'est avec eux

Antoine, il lui demanda s'il était vrai que celui qui avait porté le premier la main sur la statue d'or de la déesse Anaïtis avait expiré sur-le-champ : « C'est de là que j'ai tiré toute ma fortune, répondit le soldat, et vous venez précisément de dîner du produit d'une de ses cuisses. »

1. *Hist.*, III, 24. — 2. Orelli, 1894.

répandue dans toute l'Europe[1]. Il est probable que dans ce mélange la divinité romaine ne fournissait guère que son nom, un nom puissant et respecté, mais que les croyances et les rites étaient empruntés à l'Orient. Les officiers agissaient comme les soldats. A l'extrémité de l'Égypte, entre Syène et Philæ, on a retrouvé une inscription dans laquelle un commandant de cavalerie, chargé de diriger l'exploitation de carrières de marbre, remercie les dieux qui lui en ont fait découvrir de nouvelles et de plus précieuses. Sa prière est adressée « à Jupiter Hammon Chnubis et à Junon reine, protecteurs de la montagne[2] ».

En même temps que les dieux romains s'altéraient en se mêlant aux divinités de l'Égypte ou de la Syrie, les rites et les usages des cultes orientaux s'introduisaient furtivement dans les sanctuaires les plus vénérés de Rome. Le Capitole lui même finit par ressembler beaucoup aux chapelles d'Isis. Le matin avait lieu solennellement l'ouverture du temple; on venait saluer le dieu à son réveil, comme on allait à la porte des riches qui payaient la sportule à leurs clients. Quand la figure auguste de Jupiter apparaissait dans le lointain du sanctuaire, la foule s'écriait : « Salut au maître », *Salve imperator*[3]. Dans la journée, le dieu ne manquait pas de dévots empressés qui donnaient parfois de bien singuliers spectacles. On ne se contentait pas de lui annoncer l'heure qu'il était, comme on le faisait pour Isis, on se piquait de lui rendre bien d'autres services. « L'un, nous dit Sénèque, s'est fait le licteur de Jupiter, un autre s'est institué son parfumeur; il remue les bras à distance

1. Orelli, 1245, 1233 et surtout 1234, où le dieu du Capitole, celui de Doliche et celui d'Héliopolis ne forment qu'un seul dieu. — 2. *Corp. inscr. lat.*, III, 75. — 3. Pline, *Paneg.*, 5.

et fait tous les gestes d'un homme qui verse des parfums. Minerve et Junon ont leurs coiffeuses qui leur présentent de loin un miroir et font semblant d'orner leurs cheveux. Un vieux mime, retiré du théâtre, danse tous les jours en l'honneur des immortels, convaincu qu'ils prennent plaisir à un spectacle que les hommes ne veulent plus regarder. Des coquettes se flattent d'être aimées du maître des dieux; elles passent les journées assises sous sa statue, sans se soucier de Junon, que les poëtes nous dépeignent pourtant comme si jalouse [1]. » Diane avait des prêtres qui demandaient l'aumône par les rues comme ceux de Cybèle [2]. Pour obtenir la guérison d'une maladie grave, on couchait au Capitole ou sous le portique d'Apollon Palatin aussi bien que dans les temples de Sérapis [3]. Nous avons vu que les hommes d'État romains avaient peu de goût pour les mystères; du temps de la république, on ne tolérait que ceux de la Bonne Déesse et ceux de Cérès [4]. Ils se multiplièrent beaucoup sous l'empire. Sans parler de ceux de Bacchus, dont il a été question plus haut, il y en eut dans le culte de Saturne [5], dans celui d'Esculape, dans celui de Vénus [6], etc. Les femmes y étaient admises comme les hommes. Tertullien les montre très-préoccupées de la manière dont les initiées doivent se vêtir, et il prétend que leur seule raison pour préférer certains mystères, c'est qu'on y porte des costumes qui conviennent mieux à leur beauté. Les purifications, les expiations, devinrent aussi de plus en plus nombreuses. Les beaux esprits du siècle d'Auguste s'en moquaient volontiers. « Que vous êtes

1. Sénèque, *Fragm.*, 36 (édit. Haase). — 2. Ovide, *Pont.* I, 1, 41. — 3. Serv., *Æn.*, VII, 85. Schol. Pers., *Sat.*, II, 56. — 4. Cic., *De leg.*, II, 9. — 5. On peut du moins le conjecturer d'un passage de Macrobe, *Sat.*, I, 7, 18. — 6. Arnobe, *Adv. gent.*, V, 19. Tertull., *De pall.*, 4.

naïfs, disait Ovide, si vous pensez qu'un peu d'eau courante a le pouvoir d'effacer un crime[1] ! » Et il s'amuse de ces marchands qui vont tous les matins plonger leurs mains dans la fontaine de Mercure pour se laver d'avance de tous les mensonges qu'ils diront dans la journée[2]. Ces railleries n'y firent rien : les scrupules religieux tourmentaient de plus en plus les âmes, et l'on éprouvait un besoin urgent d'obtenir le pardon de ses fautes. Du temps de Sénèque, il se passait quelquefois dans Rome des scènes qui rappelaient de loin ces prédications passionnées par lesquelles les prophètes juifs essayaient de ranimer la piété d'Israël. Des vieillards couverts de bandelettes, portant en plein jour des lampes allumées et se traînant sur les genoux, arrêtaient les passants pour leur annoncer qu'un dieu était irrité contre eux[3]. Le philosophe pensait qu'ils étaient fous et continuait sa route ; le peuple les prenait pour des inspirés, tremblait de leurs menaces et s'adressait aux prêtres pour détourner la colère céleste. Ceux des religions étrangères étaient toujours prêts à offrir leurs services ; le vieux culte ne dédaignait pas non plus ce moyen de succès. On en vint à croire que Jupiter imposait des abstinences et des jeûnes, comme Isis, et que c'était un moyen de lui plaire que de traverser le champ de Mars à genoux et de se plonger en plein hiver dans le Tibre glacé[4].

Mais en même temps que la religion romaine se laissait entamer par les cultes de l'Orient, elle réagissait aussi de quelque façon sur eux. Nous avons vu qu'ils ne manquaient pas de souplesse et qu'ils savaient s'accommoder d'assez bonne grâce à la société dans laquelle ils voulaient s'implanter. Avant d'arriver en Italie, ils

1. Ovide, *Fast.*, II, 45. — 2. *Fast.*, V, 673. — 3. Sénèque, *De vita beata*, 26, 8. — 4. Horace, *Sat.*, II, 3, 288.

avaient traversé le monde grec et en avaient pris l'empreinte. Rome n'a pas connu les dieux égyptiens ou persans comme ils étaient quand ils quittèrent leur pays, mais tels que la Grèce les avait faits. En séjournant chez elle, ils avaient consenti à perdre en partie leur figure originale et à se laisser représenter avec les attributs et sous les traits des divinités helléniques. Il ne leur en coûta pas davantage, quand ce fut nécessaire, de se conformer aux usages et aux goûts des Romains. Nous avons conservé la statue d'un dieu syrien très-inconnu : il est vêtu du *paludamentum* et ressemble tout à fait à un consul qui part pour la guerre [1]. Ces cultes durent donc subir, en s'établissant à Rome, quelques modifications qui tenaient aux exigences du pays. Pour quelques-uns d'entre eux au moins, il y eut un « rit romain » dont la trace paraît être restée dans les inscriptions [2]. On ne peut guère dire aujourd'hui en quoi ce rit consistait, mais probablement on y tenait davantage à la reproduction minutieuse des formules et à l'observation exacte des pratiques [3] : c'était, on l'a vu, le génie particulier de la race romaine dans les choses religieuses. Il est assez

1. Montfaucon, *Ant.*, II, p. 179, 3. — 2. *Săcra Romanensia, sacra ab Roma.* Fabretti, p. 315. (Orelli, 2314, 2315. — Il y avait un rit romain pour la célébration des mystères de Cérès. Cic., *De leg.*, II, 15 : *initienturque eo ritu Cereri quo Romæ initiantur.* — 3. On voit par exemple dans les tauroboles qu'un prêtre est chargé de dire d'abord la formule, *præire*, pour qu'on n'en omette rien : c'était une coutume essentiellement romaine. Voici un détail plus curieux encore. Dans la religion romaine tout est réglé d'avance, même les lieux où les sacrifices doivent s'accomplir (Tite-Live, v, 52). La même régularité fut imposée aux cultes étrangers. Certaines fêtes de Bellone et de Cybèle avaient lieu à Rome sur le Vatican. Quand on les transporta en province, on eut soin, pour que la lettre du rituel fût observée, de construire une petite élévation factice à laquelle on donna le nom de la colline romaine. On retrouve un de ces Vaticans à Mayence (Orelli, 4983), un autre à Lyon, et il joue un rôle dans un taurobole. (Boissieu, *Inscr. de Lyon*, p. 24.)

vraisemblable aussi qu'on essaya de contenir et de modérer ces excès de douleur, ces explosions de joie et toutes ces démonstrations exagérées dont ces cultes sont si prodigues. Quelque faveur qu'ils aient obtenue, l'État n'a jamais abandonné tout à fait le droit qu'il avait de les surveiller. Ce droit était remis à un collége important de prêtres, les *Quindecimviri sacris faciundis*, et nous avons la preuve qu'ils l'ont exercé, au moins sur le culte de la Mère des dieux [1]. Ils contrôlaient la nomination des prêtres de tout rang et de tout sexe, et leur envoyaient le bracelet et la couronne, qui étaient les insignes de leur dignité [2]. Ces prêtres, nommés par les décurions de leur cité, confirmés par les quindécimvirs, devaient ressembler beaucoup à ceux des autres dieux de Rome. Ils étaient mêlés à la vie ordinaire et aux affaires publiques, tandis qu'au-dessous d'eux les galles et les isiaques formaient des corporations et s'isolaient du monde. C'est déjà la différence que l'on remarquera plus tard dans l'Église entre le clergé séculier et le clergé régulier. Les idées et les tendances de ces deux ordres de prêtres ne devaient pas être les mêmes, et pendant que les religieux d'Isis et les prêtres mendiants de Cybèle excitaient par toute sorte de folies la piété de la foule, il est probable que ces grands personnages, ces magistrats, que leur fortune et leur sttuation rendaient ennemis du désordre, cherchaient plutôt à introduire quelque calme et quelque retenue au milieu de ces extravagances.

Ces concessions mutuelles amenèrent facilement tous ces cultes à s'entendre, et c'est ainsi que dans les deux

1. Les exemples de ces prêtres ou prêtresses nommés par les quindécimvirs dans le culte de Cybèle sont très-nombreux dans les inscriptions. On a la preuve qu'ils s'occupaient aussi d'autres cultes. Orelli, 1849. — 2. *Inscr. Neap.*, 2558.

premiers siècles de notre ère s'accomplit à Rome le mélange de toutes les religions de l'ancien monde [1]. Cette fusion des croyances répondait au rapprochement des races, et l'union qui s'établissait entre tous les peuples de l'empire était complétée et cimentée par l'accord qui se faisait entre leurs dieux. Il est d'usage de croire que cet accord fut très-préjudiciable à la religion romaine, et on le regarde ordinairement comme la cause principale de sa décadence. Sans doute on ne peut nier qu'elle ne se soit alors fort altérée : en accueillant tant de principes étrangers, elle perdait nécessairement son caractère primitif; mais lui était-il possible de le conserver? Avec ses légendes monotones, ses rites naïfs, sa majesté froide, la religion de Numa pouvait-elle suffire aux contemporains de Tibère ou de Trajan ? Si elle voulait vivre, il lui fallait se renouveler. Les religions orientales lui ont rendu le service de la rajeunir; loin de hâter sa mort, comme on le prétend, elles lui ont donné quelques siècles de plus d'existence. Il semble qu'avertis par une sorte d'instinct que l'ennemi qui devait les détruire était proche, tous ces cultes aient compris qu'ils ne pouvaient lui résister qu'en s'unissant. Ce qui le prouve, c'est que tous ceux qui entreprennent alors de défendre le paganisme menacé ont pour politique de se revêtir de tous les sacerdoces et de se consacrer à tous les dieux : en même temps que pontifes et qu'augures, ils sont prêtres d'Isis et de Bacchus, hiérophantes d'Hécate; ils prennent le grade de *Lion*, de *Vautour* ou de *Père* dans les initiations secrètes de Mithra ; ils ont été arrosés par le sang du taureau dans les fêtes de Cybèle [2]. C'est ainsi que pour se préparer au combat, ils essayaient de réunir ensemble tous les prin-

1. Arnobe, *Adv. gentes*, VI, 7 : *civitas omnium numinum cultrix.* — 2. Orelli, 2335, 2351, 2352, etc.

cipes de vitalité que contenaient ces divers cultes. En se pénétrant l'un l'autre, ces dieux se complètent et se fortifient. Chaque élément nouveau qui s'ajoute en eux leur donne, pour ainsi dire, une vertu de plus et étend leur action sur les âmes. Quand le Jupiter du Capitole consent à prendre quelques attributs des dieux de l'Égypte et de la Syrie, il perd sans doute quelque chose de sa majestueuse simplicité, mais il acquiert plus de force pour atteindre ceux que ne touchent plus les vieilles divinités du Latium. Si cette religion n'était pas devenue plus large, plus compréhensive, plus vivante; si elle s'était obstinée à s'enfermer dans ses croyances étroites et dans ses pratiques minutieuses; si elle n'avait pas offert quelque aliment aux âmes avides d'émotion et qui cherchaient en elle autre chose qu'une habitude décente ou qu'un frein salutaire, soyons sûrs qu'elle n'aurait pas soutenu pendant plus de trois siècles le choc du Christianisme. Cette large hospitalité que Rome offrait à toutes les religions de la terre, loin d'être alors blâmée, augmenta partout le respect et l'admiration qu'on éprouvait pour elle. Comme elle s'était faite le séjour de tous les dieux [1], elle devint la capitale religieuse du monde en même temps qu'elle en était le centre politique, et nous voyons qu'avant le Christianisme on l'appelait déjà « une ville sainte [2] ».

Deux cultes seulement furent exclus de cet accord qui s'était fait entre tous les autres, le Judaïsme et le Christianisme [3]. Les Pères de l'Église ont paru très-surpris de cette exception et s'en sont plaints amèrement. Elle est

1. Ovide, *Fastes*, IV, 270 : *Dignus Roma locus quò deus omnis eat.* — 2. Apulée, *Mét.*, XI, 26 : *sacrosancta civitas.* — 3. Je ne parle pas des druides. Ils furent poursuivis non pas à cause de leurs croyances, mais parce qu'ils immolaient des victimes humaines.

pourtant facile à comprendre. On vient de voir que c'était en se faisant des concessions mutuelles que toutes ces religions étaient parvenues à s'entendre. Seuls les Juifs et les Chrétiens, par la nature de leur croyance, ne pouvaient pas accepter ces compromis. Comme ils se tenaient en dehors de l'entente commune, ils n'eurent pas de part à la tolérance générale. On peut dire pourtant que la paix leur a été offerte aux mêmes conditions qu'aux autres, et que les païens ont fait les premiers pas pour s'entendre avec eux. Quand ils connurent la religion des Juifs, ils furent très-frappés de se trouver en présence d'un culte qui croyait à un Dieu unique et l'honorait sans images; mais, fidèles à leur habitude de retrouver toujours leurs propres dieux dans toutes les divinités des étrangers, ils crurent reconnaître dans Jéhova ou Jupiter ou Bacchus. C'était une manière de rattacher ce culte à leur religion; dès lors ils ne se firent aucun scrupule de lui emprunter ses usages. « Il n'y a plus aucune ville, disait Josèphe, chez les Grecs et les barbares, il n'y a plus dans le monde aucune nation où ne soit respecté le repos du septième jour, où l'on n'allume des lampes en l'honneur de Dieu, et qui n'observe les jeûnes et les abstinences qui sont commandés chez nous[1]. » Le culte des Juifs pouvait donc, s'ils l'avaient voulu, être accueilli dans la religion romaine au même titre que ceux de l'Égypte ou de la Syrie; leurs chapelles auraient été librement ouvertes dans la ville; les grands seigneurs de Rome seraient venus y prier sans abandonner pour cela leurs croyances; les empereurs eux-mêmes auraient figuré dans leurs fêtes, comme on les vit assister plus tard à celles d'Isis ou de Cybèle. Il y avait chez les Juifs un parti puissant qui n'en aurait pas été fâché. Il se composait de ceux qui connais-

1 *Contra App.*, II, 39.

saient la civilisation hellénique, qui en étaient charmés et qui souhaitaient y avoir une place. Hérode, notamment, se donna beaucoup de peine pour faire cesser cet isolement des Juifs et les rattacher au reste du monde. Il bâtit, dans sa ville de Césarée, des théâtres, des sanctuaires en l'honneur d'Auguste ; il fit reconstruire à ses frais le temple d'Apollon à Delphes, et donna de l'argent pour célébrer les jeux Olympiques. Dans Jérusalem même, il voulut familiariser ses sujets avec les coutumes des autres nations, et, contrairement aux prescriptions de la loi, il plaça un aigle d'or au-dessus de la porte du temple ; mais les Juifs pieux en furent scandalisés, et l'aigle du temple disparut dans une révolte populaire. L'obstination de ce peuple à repousser les croyances des étrangers, à garder les siennes sans mélange et à dire qu'elles étaient les seules vraies, causa d'abord une vive surprise, puis souleva une ardente colère dans le monde grec et romain. Les Juifs furent signalés partout comme une race impie qui se faisait gloire de mépriser les dieux (*Judæa gens contumelia numinum insignis*[1]), et des persécutions terribles éclatèrent contre eux. Les habitants d'Antioche brûlèrent vivants tous ceux qui refusaient d'abjurer leur foi : on en tua cinquante mille à Alexandrie et dix mille à Damas. Ces haines furieuses ne s'apaisèrent que lorsque les Juifs se furent associés aux païens pour persécuter ensemble le Christianisme.

Les Chrétiens furent traités comme les Juifs et pour les mêmes raisons. On ne peut pas dire que Rome les ait d'abord mal accueillis. Le premier magistrat romain devant lequel le Christianisme fut déféré ne se montra pas disposé à le poursuivre ; en déclarant qu'il ne voulait pas

1. Pline, *Hist. nat.*, XIII, 4 (9).

être juge des contestations de doctrines, il fit voir qu'il entendait ne pas l'excepter de cette large tolérance que ses compatriotes accordaient à tous les cultes [1]. Dans la suite, des tentatives furent faites pour amener leur dieu à s'entendre avec les autres ; l'oracle même d'Apollon affecta d'en faire l'éloge, et le philosophe Porphyre, quoique païen zélé, ne fit pas difficulté de reconnaître la divinité du Christ [2]. On sait qu'Alexandre Sévère fit placer son image, à côté de celle d'Orphée et d'Apollonius de Thyane, dans la chapelle domestique où il venait tous les matins prier ses Lares [3] ; mais ce mélange faisait horreur aux vrais Chrétiens. Aux avances que leur adressaient les philosophes ou les prêtres du paganisme, ils répondaient par ces paroles impitoyables de leurs livres sacrés : « Les dieux des nations sont des idoles ; celui qui leur sacrifie sera déraciné de la terre [4]. » C'est ce que les païens ne pouvaient comprendre [5], ce qui leur causait tant d'impatience et de colère. On n'en voulait pas précisément aux Chrétiens d'introduire dans Rome un dieu nouveau : rien n'était plus ordinaire depuis deux siècles ; mais on s'étonnait et l'on s'indignait que leur dieu refusât de prendre place avec les autres dans ce vaste panthéon où on les avait tous réunis. C'est cette obstination à s'isoler ainsi du reste du monde, à garder leur foi

1 *Act. Apost.*, XVIII, 15. — 2. S. Aug., *De civ. Dei*, XIX, 23. — 3. Lampr., *Alex. Sev.*, 29. — 4. *Exode*, XXII, 20. Quelques sectes gnostiques se montrèrent plus complaisantes. Saint Augustin parle d'une carpocratienne, Marcellina, qui avait dans sa chapelle le Christ et Pythagore. Il est possible qu'il soit question d'un de ces mélanges tentés par quelques églises hérétiques sur l'invitation des païens dans la fameuse lettre d'Hadrien, où il dit, en parlant d'Alexandrie : *Illic qui Serapem colunt Christiani sunt, et devoti sunt Serapi qui se Christi episcopos dicunt.* (Vopisc., *Saturn.*, 8.) — 5. Tertull., *Apol.*, 27.

pure de tout mélange étranger, qui peut seule expliquer la violence des persécutions dont ils furent victimes pendant trois siècles de la part d'un peuple qui avait accueilli avec tant de bienveillance toutes les autres religions.

FIN DU TOME PREMIER

TABLE DES MATIÈRES

PARIS. — IMPRIMERIE E. MARTINET, RUE MIGNON, 2



